

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LES

THÉORIES DIPLOMATIQUES
DE L'INDE ANCIENNE
ET L'ARTHAÇÂSTRA

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

Kâlidâs NÂG

PARIS

JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS

45, RUE RACINE, 45

1923

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LES
THÉORIES DIPLOMATIQUES
DE L'INDE ANCIENNE
ET L'ARTHAÇÂSTRA

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ ,
Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR
Kālidās NÂG

PARIS
JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS
45, RUE RACINE, 45

1923



REMERCIEMENTS

A M. SYLVAIN LÉVI, mon inspirateur et mon maître.

A M. JULES BLOCH, que je ne sais comment ni combien
remercier.

A MM. EMILE SENART,

le Dr F. W. THOMAS,

qui m'ont permis avec une inlassable générosité
de mettre leur savoir à contribution.

A. MM. PAUL PELLIOU,

PRZYLUSKI,

MASSON-OURSSEL,

G. FERRAND,

HACKIN,

dont la complaisance m'a également aidé de plus
d'une façon.

M. et Mme RANA,

Mlles BLOCH et LALOU,

M. GABRIEL MONOD HERZEN,

M. PH. STERN,

MM. JOUVE et Cie,

qui m'ont aidé dans la préparation matérielle de
ma thèse.

A LA MÉMOIRE

de

HIRENDRALAL MITTER

et de

BIRENDRALAL MITTER

MES CONFRÈRES

*avec lesquels j'ai quitté les Indes pour l'Europe
et qui ne sont plus :*

Symboles

*de la jeunesse qui s'éveille aux Indes,
Disparus avant d'avoir pu participer
à la noble tâche
de construire le pont
entre
l'Orient et l'Occident*

K. N.

Paris, mai 1923.

LES
THÉORIES DIPLOMATIQUES
DE L'INDE ANCIENNE
ET L'ARTHAÇÂSTRA

INTRODUCTION

Le mot de diplomatie n'apparaît officiellement dans le droit international qu'au xix^e siècle. On a prétendu que « la science de la diplomatie est née du développement des puissances européennes » (*Encycl. Britann. s. v. diplomacy*). Cette notion a besoin d'être mise au point ; en effet la diplomatie correspond à une phase déterminée de l'évolution politique de l'humanité et est à ce titre aussi ancienne que l'histoire elle-même. Elle a pour objet les relations hostiles ou amicales, entre les tribus ou entre les nations ; elle est pour un Etat la science de la conduite à l'égard des Etats voisins ; son domaine s'étend donc sur l'histoire de l'antiquité aussi bien que sur l'histoire moderne. Elle a pu se développer plus particulièrement chez certains peuples et à certaines époques, mais elle est un phénomène historique universel qui n'a d'autres limites que l'activité des groupes humains.

Il y a trente ans, personne n'aurait cru que l'Orient pût fournir des données utiles sur l'histoire de la diplomatie. La découverte de tablettes cunéiformes à Tell-el-Amarna (1888) dans la haute Egypte « révolutionna nos idées sur l'ancienne histoire de l'Orient », dit le Rev. Dr Sayce dans sa récente

communication à la Société Asiatique de Londres (« New light from Western Asia », 1921.) Cette découverte porta un deuxième coup à la critique destructive de l'école sceptique des historiens de l'ancien Orient. Cette critique était fondée sur l'idée que la littérature et l'usage de l'écriture étaient inconnues avant l'âge classique et que, par conséquent, aucune histoire contemporaine des anciens temps ne pouvait nous être transmise; et par suite, là où il n'y avait pas d'histoire contemporaine, aucune histoire n'était possible.

Les tablettes de Tell-el-Amarna (Moret, *Des clans aux empires*, p. 412) prouvent, au contraire, qu'à l'époque prémosaïque, il y avait déjà autant de correspondance diplomatique et littéraire d'un bord à l'autre du monde civilisé que de nos jours. Ces tablettes complètent celles qui ont été découvertes par Schliemann : de même que les fouilles de Troie et de Mycènes ont renforcé notre confiance dans l'histoire traditionnelle de l'ancien Orient, de même les tablettes de Tell-el-Amarna nous forcent à y admettre l'antiquité de l'histoire littéraire. « La maison où ces tablettes ont été découvertes a été reconnue pour être le bureau des affaires étrangères d'un pharaon de la XVIII^e dynastie. Plusieurs des briques de cette maison étaient marquées des mots : bureau des documents d'Atem ».

A la même époque, la Cappadoce fournissait une autre série d'inappréciables documents qui étaient découverts à Boghaz-Keui, capitale du peuple oublié des Hittites qui ont tant fait pour construire l'histoire du Proche Orient et qui ont transporté la culture babylonienne aux pays Grecs.

Les recherches du professeur Garstang et de Hugo Winkler (1906-1907) ouvrent un nouveau chapitre de l'histoire de l'Orient et, comme le fait observer le Dr Sayce :

« Nous connaissons maintenant l'aspect hittite de plusieurs questions politiques dont les tablettes de Tel-el-Amarna nous donnent l'aspect égyptien. La plupart de ces documents, relatifs à l'histoire

contemporaine, sont en assyrien, celui-ci étant alors la langue diplomatique, comme le français l'est aujourd'hui. »

Plus près de notre époque, nous trouvons les dépêches portées au fils du ciel de la part du général diplomate Chang-Kien en (125 av. J.-C.) (v. Hirth, *J. A. O. S.*, 1917), qui donnent l'impression d'être un document diplomatique de nos jours. Des relations entre la Chine et les Indes (appelées Shoen-tu) ont été la conséquence immédiate de l'aventure diplomatique de ce Christophe Colomb chinois. Les documents nous sont conservés par Se-ma-Ts'ien, l'Hérodote de la Chine, dans son fameux Shi-Ki, chap. 123.

Un peu avant (vers 300 av. J.-C.), le prince grec de Syrie, Seleucus Nikator, envoyait un ambassadeur officiel, Mégasthène, à la cour de l'empereur hindou Candragupta. Mégasthène nous a laissé un document d'une immense valeur dans ses *Indica*. Il fut remplacé dans ses fonctions diplomatiques par Daïmachos, envoyé par Antiochus Soter à la cour du roi suivant, Bindusâra, qui a eu l'honneur de recevoir encore Dionysos, envoyé de la cour égyptienne de Ptolémée Philadelphie (283-247). Enfin un édit de l'empereur Asoka (270-230) montre indiscutablement que les relations diplomatiques des souverains hindous, permettaient à des missionnaires bouddhiques de parvenir jusqu'en Syrie (sous Antiochus, Théos), en Egypte (sous Ptolémée Philadelphie), à Cyrène (sous Magas), en Macédoine (sous Antigone Gonatas) et en Epire (sous Alexandre). Et, en même temps, ses missions religieuses allaient à Ceylan et probablement dans la Birmanie lointaine.

Ainsi il n'est pas extraordinaire que l'esprit hindou ait été occupé de diplomatie, au IV^e siècle avant notre ère.

La découverte de l'*Artha-Çâstra* (Science du Profit) attribué à Kauṭilya, premier ministre Brâhmane de Candragupta, empereur hindou contemporain (326-298 avant J.-C.), d'Alexandre et d'Aristote, ouvre à notre discussion de plus amples perspectives. Nous voyons dans ce vieux document

que la paix et la guerre, la neutralité et l'équilibre des puissances, en un mot tous les problèmes fondamentaux du droit international moderne sont discutés avec une remarquable objectivité et une étonnante richesse de détails. L'auteur, sans se borner à une simple exposition de principes généraux et aux définitions des lois, expose des cas concrets où ces lois et ces principes sont appliqués. Non seulement il critique vigoureusement les diverses écoles (traditionnelles ou contemporaines), mais il affirme, en même temps, sa propre opinion, avec une conviction chaleureuse.

En dépit de la richesse de son expérience et de son tempérament agressif, Kauṣilya commence son traité si profond de la Science du Profit avec la modestie d'un disciple, rendant hommage à Çukra et à Brhaspati, les deux Grands Maîtres de cette Science :

Ce « Traité du Profit » s'est fait en réunissant l'abrégé de presque tous les traités composés par les Maîtres précédents, en vue de la conquête et de la consolidation du Monde (1).

Y étant ainsi autorisés par le témoignage de Kauṣilya lui-même, nous essaierons, dans cette étude, de considérer son Artha-Çâstra suivant une juste perspective historique. Nous montrerons d'abord les grandes lignes de l'évolution politique de l'Inde jusqu'à l'époque approximative de Kauṣilya.

Puis, en examinant sa propre contribution au développement de cette science, nous montrerons la continuité de la tradition dans des documents plus récents.

Ainsi, tout en évitant les chemins dangereux des spéculations chronologiques et des déductions sociologiques prématurées, nous nous efforcerons de situer Kauṣilya à sa vraie place dans l'évolution générale de l'ancienne histoire hindoue.

1. *Om namaḥ Çukra Brhaspatibhyâm ! Prthivyâ lâbhe pâlâne ca yâvanty arthaçâstrâṇipûrvâcâryyaiḥ prasthâpitâni prâyaçastâṇi sambrtyai (samgrhyai) kamidam ârthaçâstram krtam.*

PREMIÈRE PARTIE

LE VEDA

(SAMHITA-BRAHMAṆA)

I

La guerre est le fait fondamental dans la science de la diplomatie et, naturellement, elle occupe une grande place dans le traité de Kauṣilya. La littérature védique, malgré ses préoccupations sacerdotales fournit de précieuses indications, qui nous aideront à comprendre la diplomatie de Kauṣilya. Dans la masse des matériaux ritualistes, nous pourrons entrevoir les réalités politiques de l'âge védique.

Sans nous laisser troubler par l'insoluble problème de la chronologie védique, essayons de nous faire une idée de la vie des Aryens védiques. Ils défendaient leur unité en maintenant l'ordre et la solidarité entre eux, tandis qu'ils luttaien contre les tribus autochtones pour leur arracher lambeau par lambeau de nouvelles contrées : c'est à quoi fait allusion, par exemple, l'hymne du *Rg-Véda* :

« Quand les hommes vaillants combattent fièrement entre eux pour les rivières, les bois et les maisons, alors, ô Marût, fils de Rudra, soyez dans les batailles nos protecteurs contre les ennemis. »
R. V., VII, 56, 22.

Mais la ruse s'ajoute à la force :

« Celui (Agni) qui jaillit du feu devant le fils de Davavâta, Sṛñjaya le brillant, qui a vaincu par ruse les ennemis » (amitra-dambhana). R. V., IV, 15, 4.

« Sois doux, ô Agni, quand nous t'approchons comme un ami, sois un ami, sois nos parents, un chef droit, car la tribu est pleine de tromperies. Brûle les puissances adverses de sorte qu'elles retournent en arrière ». R. V., III, 18, 1.

« Brûle, ô Agni, les ennemis voisins, brûle ceux, plus lointains, qui sont une malédiction (pour nous), brûle, ô Vasu, toi qui vois les ennemis invisibles (2).

« Produis un fleuve de flammes, semblable au front d'une armée; et va, impétueux comme un roi sur son éléphant ». R. V., IV, 4 (1).

« Répands vite des espions (spaç). Sois un gardien que l'on ne peut pas tromper, de ce clan (Viç) (3).

« Broie tous les ennemis, parents ou non-parents (5).

« Puisses-tu protéger notre puissance (Ksatra) jour après jour » (8).

Dans ces citations, prises au hasard, nous trouvons déjà Kauṣīlya en germe: d'une part le roi conquérant, le gardien vigilant du clan, d'autre part l'existence des espions qui sont un des piliers de la diplomatie de Kauṣīlya.

Tout ceci est en harmonie avec quelques faits qui nous sont heureusement conservés dans le *Rgveda*.

Ajoutons que ces guerres ne semblent pas être des guerres d'extermination et qu'elles n'excluent pas les relations amicales, voire matrimoniales, entre les Arya et les indigènes Cf. Keith, *C. H. I.*, I, pp. 85-86 et 125).

Mais, comme nous le montre l'hymne déjà cité, les ennemis n'étaient pas seulement des étrangers, mais aussi des parents. Divodâsa, le chef du fameux clan de Bharata, lutta contre des ennemis autochtones comme Dâsa Çambara, les Pavi, les Pâravata et les Bṛsaya (races sauvages caractérisées comme étant des Mrdhravâca, c'est-à-dire des gens aux paroles brutales, et des Anâsa ou « sans-nez ») : mais Divodâsa a lutté contre les siens, les tribus aryennes de Turvaça, Yadu et Pûru, ainsi qu'il est raconté par le prêtre-poète de Bhâradvâja, de la famille qui composa le 6^e Mandala du *Rgveda*.

Plus significative encore pour l'histoire de la diplomatie

primitive est la « Bataille des Dix Rois », racontée par le 7^e Mandala (VII, 18, 33), à propos du grand roi Sudâs de Bharata, fils ou petit-fils de Divodâsa. Ici, nous voyons la diplomatie politique se compliquer encore par la fusion avec la diplomatie des prêtres. Les Bharata, quand ils avaient pour prêtre conseiller Viçvâmitra, combattaient avec succès leurs ennemis au bord de la Vipâç (le Bias) et de la Çutudrî (la Suttlej) ; mais, pour des raisons que nous ignorons, Viçvâmitra (le chef Ksatriya qui s'éleva par ses mérites, au rang de prêtre Brâhmane) fut supplanté par le Brâhmane Vaçis̥tha. Alors, Viçvâmitra (presque un prototype de notre Kauṭilya-Cānakya) avec sa force et son astuce de Ksatra-Brâhman, voulut se venger en conduisant contre les Bharata, commandés par Sudâs, les dix tribus suivantes (Cf. Keith, *ib.*, p. 82) :

1. Les Alina ;
2. Les Paktha ;
3. Les Bhalana ;
4. Les Çiva ;
5. Les Vishânin ;
6. Les Anu ;
7. Les Druhyu ;
8. Les Turvaça ;
9. Les Yadu ;
10. Les Pâru.

Ainsi c'était une guerre civile dans laquelle une coalition de tribus aryennes du Nord-Ouest marcha contre Sudâs, roi de Bharata, qui occupait une région plus orientale, connue plus tard sous le nom de Brahmâvarta. La coalition des dix ennemis aryens fut écrasée sur les bords de la Purusnî.

Les alliés non aryens des trois tribus : Ajas (agneaux), Yaksu et Çigru (probablement des tribus totémistes) commandées par le roi Bheda, firent une diversion en faveur des dix alliés. Mais Sudâs fut à la hauteur de la situation et défit ses ennemis non-aryens sur la Yamunâ, exactement comme

il avait défait les Aryens sur la *Purusni* (la Râvi). Ici, Sudâs est ce que le langage diplomatique de Kauṣilya appelle le Maître du Cercle (*Mandalâdhipa*), et cette bataille des dix rois nous montre une anticipation si frappante du monde politique décrit par Kauṣilya !

C'est sans doute en pensant à un événement semblable que le poète chantait :

« Agni a été loué par des hymnes puissants. Il a été mis à la tête pour exercer la souveraineté (*sâmrâjya*). Fais en sorte que nos généreux seigneurs et nous-mêmes nous nous développions comme (les rayons) du Soleil (à travers) le brouillard. » (*R. V.*, 1. 141, 13).

Ainsi l'Inde védique avait passé de petits conflits entre tribus à une période où les royaumes s'étaient affermis. « Déjà, dans la période védique suivante, les Pûru sont fortement unis avec leurs anciens rivaux les Bharata, et ces dix tribus se sont fondues dans les Kuru, dont le nom est devenu fameux dans les *Samhitâ* plus récentes et les *Brâhmana*, comme celui des principaux représentants de la culture védique. »

II

Le premier changement important entre cette époque et celle des dernières *Samhitâ* et des *Brâhmana*, des *Aranyaka* et des *Upanisad*, a été l'expansion géographique des Aryens vers l'Est. Nous avons déjà remarqué que Sudâs, le grand roi des Bharata, occupait déjà un territoire plus oriental que les autres, celui qui fut appelé plus tard *Brahmāvarta*. Ensuite, dans la géographie des *Brâhmanas* (*Aitareya* et *Çatapatha*) nous assistons à une plus grande expansion vers l'Est et à un nouveau groupement des tribus :

1° Les Kuru-Pânçâla (une association dont les membres n'étaient pas encore ennemis comme nous le verrons dans l'épopée) prennent la place des Bharata comme modèles du bon ton. Leur noyau politique, le Kuru-Ksetra, devient le

centre de la vie et de l'activité de cette époque et leur roi est un exemple pour les autres rois. Ces deux tribus qui devaient jouer un rôle si important dans le *Mahâbhârata*, sont établies maintenant dans le pays du milieu (*Madhyadeça*) avec deux autres tribus : les *Vaça* et les *Uçnara*.

2° Les *Uttara-Kuru* et *Uttara-Madra* occupent la région du Nord-Ouest et du *Cachemire* et seront bientôt transportées dans les régions mythiques au delà de l'*Himâlâya*.

3° Les *Satvant* sont vers le Sud ;

4° Les *Koçala* et

5° Les *Videha* (actuellement *Oude* et *Tirhut*) célébrés par le *Râmâyana* ;

6° Les *Mâgadha* ;

7° Les *Añga* (*Behar* oriental) ;

8° Les *Vrâtya* ou les tribus incomplètement brahmanisées et hors du groupe aryen orthodoxe : *Andhra*, *Pundra*, *Mâtiba*, *Pulinda*, *Nisâda* et *Çavara*, presque toutes citées dans les édités historiques d'*Asoka*.

Ces huit tribus n'étaient pas des clans instables comme ceux des temps védiques, comme les *Alina*, *Paktha*, *Anu*, tous comprimés à l'extrême Nord-Ouest et dans le *Pendjab*.

Elles avaient une forte vitalité qui devait leur permettre de durer à travers la période de la grande épopée, depuis les origines du bouddhisme et du jaïnisme, jusqu'à la période classique de l'histoire hindoue.

Avec elle nous arrivons sur un terrain et plus étendu et plus stable, qui servira de base à notre histoire de la diplomatie.

Deux faits sont ici caractéristiques : les Aryens de l'*Aitareya Brâhmana* et du *Çatapatha Brâhmana* nous montrent un certain mépris pour les tribus moins audacieuses et plus conservatrices qui préféraient encore les étroites limites du Nord-Ouest. Ils ont été obligés par là d'admettre à l'intérieur de leur société de vigoureuses races non-aryennes, habitant les régions orientales.

Déjà, dans l'Aitareya Brâhmana (VII, 18 ; XXXIII, 6) la légende est constituée en vue de justifier l'existence de ces soi-disant tribus impures dans la famille aryenne et d'expliquer leur dégradation au moyen d'une fiction sociale comme les sociologues hindous furent toujours enclins à en fabriquer par charité :

Viçvâmitra avait cent et un fils et les cinquante plus âgés refusèrent d'obéir à un de leurs frères cadets, contrairement à l'ordre de leur père. Viçvâmitra maudit ses fils pour leur désobéissance :

— « Vos descendants hériteront de la dernière portion (antam) de terre ».

« Ceux-là sont (les peuples) les Andhra, Pundra, Çavara, Pulin̄da et Mûtiba (ou Mucipa) qui vivent en grand nombre au delà des frontières. La plupart des Dasyu sont des descendants de Viçvâmitra. »

Ainsi nous voyons que cette dernière tribu aborigène, celle des Vrâtya, est confondue délibérément avec les plus anciens Dasyu du *Rgveda*.

Tous ceux-là sont pieusement rattachés à la famille du grand Viçvâmitra.

Cette disqualification, qui consiste à rester sur la douteuse frontière géographique et sociale, continue, sans doute, jusqu'à la période du code des lois (smṛti).

Mais dans la conscience des Aryens est déjà éveillé le sens de la justice et de la responsabilité envers ce vaste ensemble de population non aryennes. Ainsi nous trouvons un roi aryen qui fait ce vœu, lors de sa consécration (*râjasûya*) :

« Tous les torts que nous avons eus dans les villages ou les forêts, dans les assemblées envers leurs membres, les torts envers les Çûdra ou les Aryens, les torts envers les lois des dieux, tous, vous êtes l'expiation ! » Taittirîya-Samhitâ, I, 8 (3).

Ainsi, quand les chefs spirituels du royaume, les prêtres,

prêtaient leur paternité aux tribus non-aryennes, les chefs politiques, les rois, assuraient de leur protection les nouveaux membres de la communauté croissante. Cela est significatif et atteste une fusion profonde de race et de culture, en même temps que l'extension des relations diplomatiques. C'est une période de puissant développement pour les domaines principaux de l'activité hindoue, dans la politique, la théologie et la vie spirituelle.

Depuis les plus anciens temps, la Société était divisée en trois sections : le pouvoir sacré était représenté par les Brahmanes, le pouvoir royal par les Ksatra et le peuple par les Viç.

Les deux premiers restent d'abord essentiellement aryens, mais les Viç élargissent toujours leur cercle à mesure que le territoire s'étend.

Cette extension géographique jointe à l'enrichissement ethnique réagit inévitablement sur la constitution politique du peuple. Par suite le roi, primitivement chef de tribu, devient le centre de la vie nationale.

Au fond de plusieurs de ces élaborations sacerdotales il y a beaucoup d'éléments de la religion populaire (cf. Keith, *ib.*, p. 141) ; ainsi la consécration royale (*râjasûya*) n'est qu'un rite populaire d'onction ; le sacrifice de *vâjapeya* montre son caractère populaire dans l'importance qu'il attribue aux courses de chars ; le sacrifice des chevaux (*açvamedha*) résulte aussi de l'élaboration d'un simple rite populaire de magie sympathique. Mais à côté de ces traits populaires, l'élaboration de la forme des autels (*vedi*), par les prêtres reflète une « nouvelle conception de la théologie » (cp. Jolly, *The Indian Altar* dans *Encycl. of Rel. and Ethics*). Selon une remarque de M. Eggeling (*S. B. E.*, vol. 43, p. 14-24) dans la construction de l'autel du feu, les Brahmanes voulaient symboliser la construction de l'unité de l'univers.

Cet universalisme rituel à sa contre-partie philosophique dans l'universalisme des Âranyaka et des Upanisad :

« Yo vai bhûmâ tat sukham nâlpe sukham asti. »

« Ce qui est universel, est joie ; dans le petit, il n'est pas de joie. »

Mais ce qui est plus important, au point de vue de l'expansion des vues de la diplomatie, c'est que la conception de *sarvôdnubhuh* (celui qui sent tout) des Upanisad a son équivalent politique dans le *sârvabhauma* (empereur du monde). Cette conception reste, comme toutes les utopies, toujours imaginaire, mais toujours attirante pour les diplomates et les politiciens hindous. Quelque petit qu'ait un État, en réalité, il aspire toujours à la domination du monde. Même des pragmatistes de la politique comme Kautilya ont accepté cette grande fiction diplomatique et conseillé au roi de chaque cercle de conquérir le *monde* avec l'aide de la diplomatie :

« Nayajñah prthivim jayati. »

Il est très probable que ce sont là les effets de l'expansion géographique et de la consolidation sociale. M. Eggeling (*S. B. E.*, vol. 44, Intro., p. XXI), soutient ce point de vue dans son interprétation du sacrifice du cheval.

M. Sylvain Lévi aussi dans sa *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (1898, pp. 73-76 et 86-87), démontre avec une profonde originalité comment la concentration politique des chefs de tribus isolées sous un seul grand chef, pour se défendre d'un danger commun, se traduit en théologie et transforme tout le panthéon des Brâhmana : Agni avec ses Vasu, Soma avec ses Rudra, Varuna avec ses Âditya, et Indra avec ses Marut, luttent entre eux pour la suzeraineté, mais les Deva, comprennent peu à peu que le succès contre les Asura ne leur sourira que s'ils cessent de se combattre en reconnaissant un chef unique :

« Ces Déva dirent : Pour ceux qui n'ont pas de roi (*arâjâtâ*) il n'est pas de (succès au) combat » (*Aitareya*, 3, 3-6 ; *Tait. Br.*, 1, 3, 9, 1).

Ainsi Indra devient le chef suprême des dieux, de même que le roi devient le chef suprême des hommes.

C'est là la solution d'un grave problème social, et cela fait une si profonde impression sur le peuple qu'il conserve cette tradition avec grand soin, car nous voyons les deux écoles du *dharma* (loi) et de l'*artha* (profit) affirmer que le roi est le centre de tout le système.

Mais avant la consécration finale du pouvoir souverain et sa concentration sous un seul chef, le roi hindou, comme il arrive dans toutes les monarchies de l'histoire, doit passer par des périodes d'épreuve et de lutte. La communauté, sans doute, se rendait compte des avantages qu'elle retirait à n'avoir qu'un chef organisant et dirigeant tout. Mais qui pouvait être ce maître unique ? Il y a des luttes pour cette place enviée et l'Atharva-veda (III, 3, 5-6) conserve fidèlement le souvenir des vicissitudes de la vie du roi dans un « hymne pour la restauration d'un prince exilé » :

« Què tes rivaux t'appellent ; tes amis t'ont choisi contre les rivaux. Indra, Agni et tous les dieux maintiennent pour toi la sécurité (*ksema*) dans le peuple (*Viç*).

« Quels que soient les compagnons qui s'opposent à ton retour, et quels que soient les étrangers (présents) ; chasse-les, ô Indra, et réinstalle (*ava-gamaya*) cet homme-ci. »

Ainsi les *Viç*, ou le peuple, n'ont pas un rôle passif dans l'extension du régime constitutionnel, c'est ce qui a été démontré par M. Gray dans son étude sur les rois de l'Inde dans l'*Encycl. of Relig. and Ethics*.

Quoique la royauté ancienne, dans l'Inde, ait été généralement héréditaire, l'élection au trône n'était certainement pas inconnue. M. Gray cite à l'appui cette locution : *Tâ im viço na rájānam vrnāná*. (R. V., X, 124, 8).

Les *mantra*, aussi bien que les vœux prononcés par le roi lors de son couronnement (Goldstücker s. v. *abhiseka*), nous prouvent que la monarchie dans l'Inde ancienne est respon-

sable et bien contrôlée (cf. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 162). M. Jayaswal l'a démontré en détail dans son *Constitutional aspect of Hindu Coronation* (*Modern Review*, janv. 1912, p. 97-106).

A côté du roi, il faut compter encore la volonté populaire (cf. R. C. Majumdar, *Corporate life in Ancient India*, p. 37-45) exprimée dans les assemblées politiques (*samiti*) ou sociales (*sabhd*).

Notons aussi l'expression bien significative de *rājakartārah* « faiseurs de rois » (Çatap. Br. III, 4, 17 ; XIII, 2, 2, 18 ; Atharva, VIII, 5, 7 ; Rāmāyana, II, 67,2).

Mais le contrôle du pouvoir arbitraire du roi n'était pas exercé seulement par ses pairs (*rājakartārah*) ou par le peuple (*vic*) ; le contrôle le plus effectif provenait du pouvoir spirituel des prêtres, qui étaient toujours les protecteurs les plus accessibles et les plus sûrs du peuple. Notre attitude hypercritique envers les ecclésiastiques (ce qui est explicable pour un esprit moderne), nous porte toujours à dénoncer l'incapacité et les sophismes absurdes des prêtres brâhmanes.

Mais nous ne pouvons oublier que dans les communautés primitives, les prêtres étaient souvent de meilleurs guides et amis du peuple que n'importe quel fonctionnaire politique.

Du reste, depuis la *dānastuti* du *Rgveda*, jusqu'à la plus moderne littérature légale (*smṛti*), l'insistance même de leurs demandes montre qu'elles n'étaient pas toujours accueillies par le peuple.

La puissance brâhmanique, en général, jouait donc dans la société le rôle d'une grande force morale. De ce point de vue il est remarquable que les prêtres ont considéré comme un principe le renoncement à la propriété et à la richesse personnelles. C'est par ce haut communisme spirituel que les Brâhmanes ont gardé une influence sociale sur le peuple à travers les siècles.

Ainsi, le pouvoir du roi, avant d'être établi dans le cœur du peuple, a dû se réconcilier avec le pouvoir spirituel. Ces

deux pouvoirs étaient parfois en lutte. Mais, grâce au désintéressement des prêtres protecteurs du peuple, ces conflits n'atteignirent jamais la gravité et la bassesse des conflits entre les empereurs romains et l'église romaine. Les brâhmanes demandaient la purification de la royauté avant de lui concéder le droit de diriger les destinées du peuple.

Mais, dès que le roi se soumettait à la discipline, ils le glorifiaient selon les rites, en une sorte d'apothéose.

On en trouve une vérification historique parfaite, dans le Râjasûya décrit par l'Aitareya Brâhmana (VII, 19). Le passage débute par un contraste dramatique entre le pouvoir spirituel et le temporel, poursuivant tous deux le sacrifice. Le pouvoir spirituel l'obtient, mais le temporel échoue et dit :

« Invite-moi à participer à ce sacrifice. »

— « Qu'il en soit ainsi, est-il répondu, laisse de côté tes armes, et, avec les armes du pouvoir spirituel, devenant le pouvoir spirituel, tu participeras au Sacrifice. »

« Qu'il en soit ainsi dit le pouvoir temporel, et le pacte est conclu. »

Immédiatement nous voyons dans la légende du grand sacre (*Mahâbhiseka*) d'Indra, le prêtre gardien prononcer ces formules :

« Il est des dieux le plus vigoureux (*ojistha*), le plus puissant (*balistha*), le plus vaillant (ou patient) (*sahistha*), le plus parfait (ou honnête) (*sattama*), le plus sûr pour l'accomplissement des entreprises (*pârayisnutama*) ; qu'il soit consacré ! » (Ait. Br., VIII, 12).

Ici les qualités du souverain sont indiquées. Mais son pouvoir, seul, n'est pas suffisant ; il doit être renforcé par l'acclamation générale du peuple, et, ainsi, les *mantra* continuent :

« Si Indra n'est pas acclamé (*anabhyutkrusta*) il ne peut pas déployer sa puissance, qu'il soit acclamé ! »

« Acclamez-le, ô dieux, comme chef suprême (*samrâjam* et comme souveraineté (*sâmrâjyam*), comme une réjouissance (*bhojam*) et

comme père de la réjouissance (*bhojapitaram*), comme maître du soi (*svarâjam*), et comme maîtrise de soi (*svârâjyam*), comme maître éminent (*virâjam*) et maîtrise éminente (*vairâjyam*), comme roi et père du roi (*râjapitaram*), comme seigneur suprême (*paramesthinam*) et seigneurie suprême (*pâramesthyam*).

« Le pouvoir royal (*Ksattra*) est né, le *Ksatriya* est né, le souverain de toute la création et de l'humanité (*viçvasya bhûtasýádhipati*) est né, le mangeur du peuple (*viçámattâ*) est né, le briseur de citadelles (*purânbhettâ*) est né, le tueur des Asura est né, le gardien du pouvoir spirituel (*brahmanogoptâ*) est né le gardien de la Loi Eternelle (*dharmasya goptâ*) est né. »

La partie finale est aussi très intéressante : de la définition abstraite des vertus royales, nous passons à leur localisation concrète dans les rois de différents lieux. Ceci peut être un raffinement, mais les données géographiques suivantes sont instructives (Cf. Mahâbhârata, XII, 68, 54 et Çukra niti, I, 183 s.)

D'abord a lieu la première consécration par le Prajâpati, le Seigneur du peuple, puis :

1° Les Vasu de l'Est donnent le *sâmrâjya* ; telle est donc la forme de la royauté de l'Est ;

2° Alors viennent les Rudra du Sud, qui donnent le *bhaujya* ; donc les rois du Sud comme Satvant sont appelés Bhoja ;

3° Puis les Âditya de l'Ouest qui confèrent le *svârâjya*, donc les rois des peuples occidentaux et méridionaux sont nommés *svarâj* ;

4° Puis les Viçvedeva du Nord qui donnent le *vairâjya* ; donc les rois des contrées du Nord sont appelés *virâj* ;

5° Alors arrivent les Sâdhya et les Âptya des régions centrales pour donner le *râjya*, donc les rois des Kuru-Pâñçâla et aussi des Vaça et des Uçinara sont appelés *râjâ* ;

6° Enfin les Maruta et les Añgirasa viennent des régions supérieures donner le *pâramesthya*, ainsi le roi devient l'autorité suprême reliée à Prajâpati ; même existant par lui-même (*svayambhu*) se gouvernant lui-même (*svarât*) et immortel (*amrta*).

Nous trouvons là non seulement une symbolisation rituelle

de la monarchie, mais aussi quelques termes de la science politique hindoue qui se développa plus tard. Par exemple, nous trouvons, en rapport avec la cérémonie de Punarabhiseka d'Indra (Ait. Br., VIII, 6) le mot *yoga-ksema* qui est la conception fondamentale de la diplomatie de Kautilya.

kalpate ha vâ asmai yoga ksema
uttarottarinim ha çriyam açnute.

Le grand commentateur Sâyana explique ainsi les deux termes *yoga-ksema* : « Acquisition des richesses que l'on ne possède pas (yoga) ; et préservation des richesses acquises (ksema) » ; suivant fidèlement en cela l'autorité des sciences politiques et du droit.

La liste des fameux rois consacrés telle qu'elle est conservée dans les textes des Brâhmana (Ait. Br., VIII, 21-23 ; Çat. Br., XIII, 5, 4 ; Sâh. Çr. Sû., XVI, 9), témoigne aussi des relations intimes entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel : dans chaque cas, le nom du prêtre consécrateur est donné à côté de celui du souverain consacré (Eggeling, S. B. E., vol. 41, XXIV-XXV).

1. Janamejaya Pârîksita (par Tura Kâvaseya).
2. Çarayâta Mânava (Cyavana Bhârgava).
3. Çatânika Sâtrajta (Somaçusman Vâjaratnâyana).
4. Âmbâsthya (Parvata Nârada).
5. Yudhâmçraushti Augrasainya (Parvata Nârada).
6. Viçvakarman Bhauvana (Kâçyapa).
7. Sudâs Paijavana (Vasistha).
8. Marutta Âviksita (Samvarta Âṅgîrasa).
9. Aṅga (Udamaya Âtreya).
10. Bharata Dauhsanti (par Dirghatamas Mâmateya).

La plupart de ces rois ne font qu'une vague apparition dans la tradition lointaine, comme les rois légendaires qui sont préférés, dans l'Avesta, aux rois Achéménides ; néanmoins, parmi ces tribus et ces personnages védiques, quel-

ques-uns sont à noter. Ainsi Sudâs Paijavana, type idéal du roi, qui reparait jusque dans le manuel de politique de Kâmandaka (ch. I, 16) où Paijavana est transformé en Vaijavana).

Dans la liste des bons et des mauvais rois donnée par Kauṭilya (I, 6) Janamejaya apparaît comme un mauvais roi, victime de la colère, tandis que le roi des Bhôja Dândakya et celui des Videha Karâla, sont désignés comme victimes de la volupté (kâma).

Le reste de la liste montre Kauṭilya plus près des légendes de l'épopée que de celles des Brâhmana, car il cite des exemples de Râvana, Duryodhana, Haihaya, Arjuna, et Vâtâpi. (Cf. Charpentier : *Sagen geschichtliches aus dem Arthaśāstra W. Z. K. M.*, 1914).

L'incorporation de chapitres sur les vertus et vices des rois dans un manuel de politique a une signification très claire au point de vue éthique. Le pouvoir spirituel, représenté par les prêtres brahmânes, agissait comme un contrôle sur la dissipation du roi et, naturellement, exerçait une grande influence sur l'évolution constitutionnelle. Il y a beaucoup de justesse dans les remarques du D^r Keith :

« Le purohita védique est le hérault du politicien brahmane, qui, de temps en temps, dans l'Inde, a montré une remarquable capacité dans le maniement des affaires, et il n'y a aucune raison de douter qu'un Viçvâmitra ou un Vasisṭha ne soit un élément très important du gouvernement de l'ancien royaume védique » (*C. H. I.*, 95).

Cela n'est pas vrai seulement pour la période védique. Quoique la science de gouverner soit appelée (Ksatra-vidyâ) dans la Chândogya Upanisad (VII, 1, 2, 4 ; 2, 1 ; 7, 1), la science de la diplomatie est toujours regardée comme le domaine des prêtres conseillers, depuis les maîtres mythiques comme Brhaspati, le conseiller des dieux et Çukra, le conseiller des Asura, jusqu'à la figure quasi-historique de Kauṭilya.

D'accord avec cette tradition, l'Arthaçâstra (I. V), prescrit, dans le chapitre sur les conseillers et les prêtres (mantripurohita) qu'un prêtre doit « posséder les Vêda, les 6 Anga, la divination, les augures et la science du gouvernement (dandaniti), et savoir écarter les désastres dus au hasard ou à la divinité, ou aux hommes, au moyen des rites Atharvaniques ». Et le roi doit suivre un tel prêtre comme un disciple son maître (âcâryya), comme le fils son père, et comme un serviteur son seigneur. C'est à ce prix que le Ksatra (représentant du pouvoir royal) discipliné par le Brâhmane, et instruit par ses conseillers devient invincible, même sans l'aide des armes (açastrita), en ne suivant que les çâstras.

Sur ce point l'école de droit (Dharmaçâstra) est d'accord avec la science du profit, et, chose curieuse, l'Atharva Vêda, si prisé par Kauçilya et son école, contient plusieurs hymnes qui semblent résumer cette théorie :

« A toi revient le royaume, lève-toi avec splendeur, comme le Seigneur du peuple (Viç) gouverne comme unique souverain (Virâj), que les 4 directions t'appellent, ô roi ! deviens ici celui qui reçoit l'hommage (Atharva, III, 4, 1, 2, 6) »

« Que le peuple t'élise à la royauté (vrnata râjyâya). »

« Comme un Indra humain, va, parce que tu es d'accord avec les classes du peuple, il (Indra) te mettra à sa place : il sacrifiera aux dieux et gouvernera le peuple. »

Ainsi nous voyons que la position du roi, centre de la diplomatie hindoue, n'était pas celle de l'Archi-Basileus Grec, ou du Rex Sacrificulus de Rome.

Le caractère apparemment absolu de la royauté hindoue a été fortement modifié par l'autorité spirituelle des brahmanes aussi bien que par le sentiment de leur responsabilité morale envers le peuple.

Ce sentiment de la responsabilité du bon gouvernement conduisit à déterminer les devoirs royaux, et à diviser le pouvoir royal.

Les fonctions gouvernementales sont différenciées à partir de l'époque des Brâhmana. Nous voyons que, dans cette consécration royale, l'entourage du roi (ratnin : joyaux) joue un rôle important. (Çat. Brâh. V. 3, 1. Tait. Br. I, 7, 3. Tait. Sam. I, 8, 9.)

On y voit, entre autres, les brahmanes, les rājanya (nobles), la première femme (mahisi), le conducteur du char (sûta), le commandant de l'armée (senâni), le chef du village (grâmani), le chambellan (ksattr), le trésorier (samgrahitr), le percepteur d'impôts ou le distributeur des aliments (bhagadugha), le surintendant des jeux (aksâvâpa), le sculpteur de bois (tak-sana) et le courrier.

Ainsi, nous assistons ici au début du mouvement de décentralisation qui conduira finalement à l'admirable organisation bureaucratique (adhyaksa-pracâra) compliquée, décrite par Kautilya. Mais, comme dans toute communauté qui se développe de façon puissante, les diverses fonctions étaient en contact étroit, loin d'être isolées en cloisons étanches : le pouvoir spirituel portait un intérêt vital aux entreprises du pouvoir temporel ; celui-ci, de son côté, contribuait largement au développement de la discipline spirituelle des Arâmyaka et des Upanisad, dans la personne des philosophes royaux comme Janaka de Videha, Açvapati de Kekaya (Punjab), Ajâtaçatru de Kâçi et Pravâhana Jaivali de Pâñcâla, qui discutaient avec les brahmanes et même leur enseignaient la science de Brahmane, l'unité qui est la réalité de l'Univers.

Cependant, la classe guerrière était toujours impatiente devant les procédés plus lents mais plus sûrs de la synthèse spirituelle ; c'est là le caractère principal de l'histoire hindoue. De là, la violence des conflits et les catastrophes que l'on constate dès l'âge épique. Nous approchons de la véritable époque des Ksatriya, et de la fin de l'âge du Brâhmana. Il est frappant de voir que le Çatapatha Brâhmana que l'on considère comme le plus récent de tous les textes brâhmana révèle inconsciemment dans son grandiose sacrifice du cheval,

une image des tendances destructives de l'âge épique. Le succès politique était alors la mesure de la vie. Ainsi le Vâjapeya, autrefois célébré par les Brâhmanes, est maintenant interprété comme un sacrifice *samrâdsava*, qui donne la souveraineté universelle de Varûna. M. Eggeling, affirme de plus, le caractère résolument agressif de l'Açvamedha tel qu'il est représenté dans le Çatapatha :

« Tandis que le Râjasuyâ était une cérémonie d'Etat que même un tout petit roi pouvait célébrer, l'Açvamédha, au contraire, exige une affirmation de force et un déploiement de pouvoir politique tels que seul, un monarque ayant une suprématie indiscutable pouvait l'oser sans humiliation. » (*S. B. E.*, vol. V, p., Intro. XV).

De plus, il est remarquable que les deux maîtres joueurs de luth, un brâhmane et un râjanya chantent, dans la mélodie *uttaramandra* (*Çat. Br.*, XXII, 4, 3, 2), le roi sacrificateur et ses prédécesseurs des temps anciens. Nous observons ici le début d'une évolution graduelle du récit védique primitif (*âkhyana*) vers une littérature formidable de légende et d'histoire (*itihâsapurâna*) telle qu'elle prend corps dans la grande épopée hindoue.

Ainsi le sacrifice du cheval est un véritable trait d'union entre la période brahmanique qui finit et l'âge épique qui commence.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉPOPÉE

(ITIHASA-PURANA)

La coïncidence est frappante entre le changement de la *forme* de nos documents littéraires (des Brâhmanas à l'épopée) et le changement dans la *norme* de l'histoire nationale.

La littérature pré-épique était essentiellement sacerdotale, et elle contenait tous les éléments qui se développeront plus tard en donnant une importance formidable et même exagérée à la puissance des prêtres, comme nous le voyons dans la littérature légale. Là, le prêtre apparaît comme la « norme du monde » ; l'épopée, au contraire, malgré les inévitables altérations brahmaniques, témoigne d'une autre ligne d'évolution où la norme du monde est le roi (Hopkins, *C. H. I.*, vol. I, p. 266).

Documents sociologiques, les épopées sont trop réelles et trop vivantes, pour être transformées complètement par le cerveau schématique des brahmanes. Nous y voyons, pour la première fois, une indication claire sur la vie réelle, avec toutes ses anomalies naturelles dans un âge d'assimilations, anomalies qui défient tous les efforts de réconciliation didactique ou de justification religieuse : la guerre et la diplomatie, les crimes et les passions de l'épopée, sont des faits authen-

tiques de l'histoire sociale hindoue, aussi bien que de celle de toute autre race.

Ainsi, l'épopée nous donne l'occasion, pour la première fois, d'observer la vie laïque à côté de la vie sacerdotale. A ce point de vue, les épopées sont des documents d'une valeur inappréciable; elles ont été correctement jugées par l'une des plus grandes autorités en cette branche d'études, M. Hopkins (*Camb. Hist. Ind.*, vol. I, p. 266) qui s'exprime ainsi :

« Le même esprit qui produisit les meilleurs hymnes védiques, esprit reflétant l'indépendance et la liberté, apparaît dans la littérature royale, si l'on peut dire, puis marque l'âge des Upanisad et de la grande épopée dans ses parties les plus anciennes. Les Upanisad sont, en partie, le produit d'une pensée non-religieuse ou, du moins, anti-ritualiste, et l'épopée aussi naît auprès du trône et non pas de l'autel. »

M. Hopkins (v. *Position of ruling caste in Ancient India : Journal, Americ. oriental. Soc.*, vol. XIII, p. 96) attire aussi l'attention sur ce fait : c'est dans une Upanisad (*Br. Â. U.*, 1, 4), que nous lisons l'indiscutable affirmation de la suprématie de la classe guerrière par rapport aux brahmanes. « Rien n'est plus grand qu'un guerrier, et le prêtre après le guerrier, à la cérémonie du Râjasûya, parce que le guerrier, seul, donne la gloire. » Ce son est celui de la version Ksatriya du conflit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir royal, nous l'avons déjà entendu dans l'Aitareya Brâhmana (VII, 19).

Sans doute il serait risqué de voir dans la guerre du Mahâ-bhârata une guerre entre les brahmanistes Kurus et les anti-brahmanistes Pañçâla-Pându (v. *J. R. A. S.*, 1908, la controverse entre MM. Grierson et Keith); de même il serait dangereux de croire uniquement à l'attitude antdidactique et à l'anarchisme moral de l'âge épique, dépeints en couleurs violentes par M. Hopkins, il y a trente-six ans, et très adoucis depuis dans ses descriptions des *Princes and peoples of*

the epic poems (Camb. Hist. Ind., vol. I, ch. XL); néanmoins il est indiscutable que dans l'épopée la classe dirigeante a contribué seule à l'évolution de la culture hindoue.

Quelques-uns des penseurs les plus audacieux de la littérature des Upanissad sont Ksatriya; de même les fondateurs du système de philosophie orthodoxe Sāṅkhya, ceux des systèmes hétérodoxes comme le bouddhisme ou le jaïnisme, viennent de la classe royale.

Ainsi la puissance Ksatriya s'affirme pendant plusieurs siècles; un fait aussi net que l'apothéose brahmanique de l'Homme-Dieu (*nara-deva*) la montre encore dans la littérature tardive. L'histoire sociale hindoue est pleine de courants qui s'entrecroisent et d'évolutions simultanées en des directions parallèles, il est par suite extrêmement dangereux d'affirmer qu'entre d'étroites limites chronologiques tel état a suivi tel autre.

L'atmosphère de l'épopée, ainsi que l'ont démontré MM. Hopkins et Rapson était essentiellement aristocratique; néanmoins, suivant la brillante analyse de M. Senart sur « les Castes dans l'Inde », confirmée par les dernières découvertes de l'épigraphie hindoue (v. *Foreign elements in Hindu population*, D. R. Bhandarkar, *Ind. Antiq.*, 1911), il est difficile d'admettre qu'il y avait une classe aristocratique, et que les castes étaient des compartiments étanches fermés et fixés comme elles apparaissent dans l'histoire hindoue moderne. Ghatotkaca, le fils barbare de Bhîma, avait tous les privilèges du Ksatriya, et n'était pas tenu pour indigne de porter l'épée des plus fiers chefs Ksatriya, comme Karna. Ainsi, malgré sa généalogie discutable, il était tout aussi Ksatriya que Candragupta le Maurya, de basse extraction lui aussi, ou que Kaniska, le roi Indo-Scythe, grand champion *mleccha* du Mahâyâna !

Ainsi, en dehors du code légal, qui fabrique toujours les systèmes, la position des Ksatriya doit être considérée plutôt comme un haut privilège donné à tous ceux qui réussissent

à conquérir et à gouverner, que comme une caste sociale tout à fait fermée. Ces soi-disant anomalies, ces exceptions, sont des jalons inappréciables dans l'histoire sociale.

Cette puissante fermentation, au cours de l'évolution de la nation hindoue, est représentée fidèlement par la grande épopée qui couvre peu à peu tout le continent hindou, et absorbe toutes les races de l'Inde dans son catalogue ethnographique. Il faut seulement éviter de limiter strictement cette énumération géographique et ethnographique dans un temps et un espace étroits, ce qui reviendrait à exiger une précision presque scientifique dans un ouvrage semi-léendaire et semi-poétique.

Il est clair que la tendance de la société hindoue à sortir de l'état tribal, manifeste dans la dernière période védique, a trouvé son développement logique dans la formation de grandes nations qui, graduellement et inévitablement, amenaient des guerres internationales. L'ombre de ces guerres s'étend largement sur la grande épopée malgré les essais tardifs de transformation littéraire ou sectaire par addition de nombreux matériaux étrangers.

Ces faits ont été admirablement mis en lumière par les patientes recherches de M. Pargiter sur les côtés les plus négligés de la littérature des Ksatriya (Itihâsa-Purâna). Son analyse des noms des chefs et des peuples qui combattent dans la grande guerre a conduit à des résultats remarquables qu'il a publiés dans son essai : *The Nations of India at the battle between the Pândavas and the Kauravas* (J. R. A. S., 1908). Nous en donnons ici un résumé ;

I. — Du côté des Pândava, il y avait :

a) Provenant du Madhyadeça : les Pañcâla, les Matsya, les Çedi, les Karusa, les Daçârna, les Kâçi, les Koçala orientaux et les Magadha occidentaux, etc. ;

b) Provenant de l'Ouest : les Yâdava de Guzerate et du pays à l'Est du Guzerate ;

- c) Provenant du Nord-Ouest : les Kaikeya et les Abhisâra ;
- d) Provenant du Sud : les Pândya, avec leurs troupes de race dravidienne.

II. — Du côté des Kaurava, il y avait :

- a) Provenant de l'Est : les Magadha orientaux, les Videha, les Prâggyotisa avec Cîna et les Kirâta, les Aṅga, les Vaṅga, les Pundra, les Utkala, les Mekala, les Kaliṅga et les Andhra ;
- b) Provenant du Madhyadeça : les Çûrasena, les Vatsya, et les Koçala ;
- c) Provenant du Nord-Ouest : les Sindhu, les Sauvira, les Madra, les Bâhlika, les Kaikeya, les Gândhâra, les Kâamboja, les Trigartta, les Ambasstha et les Çivi ;
- d) Provenant du Nord : les montagnards de l'Himalaya, sauf ceux du Nord du Pañcâla ;
- e) Provenant de l'Ouest : les Çâlva et les Mâlava ;
- f) Provenant de l'Inde Centrale : les Yâdava, les Avanti, les Mâhismaka, les Vidarbha, les Nisâdha et les Kuntala.

Ce résumé sommaire suffira à convaincre tout homme raisonnable qu'il est aussi risqué de fixer des limites chronologiques que de déterminer la valeur ethnologique des énumérations du Mahâbhârata.

Il est évident que, siècle après siècle, le Mahâbhârata a été retouché et amplifié et ce fait seul peut expliquer que des tribus védiques comme les Kuru se trouvent en compagnie des Cîna et des Kirâta.

Laissant de côté la question des origines et de la transmission orale de l'épopée, nous savons définitivement que pendant mille ans (depuis l'époque de Pânani jusque dans les Purâna et le Harivaṃça) le peuple hindou travailla à ce merveilleux monument littéraire. Le Râmâyana restait intact, étant un modèle de poésie (kâvya). mais le Mahâbhârata se transformait graduellement ; d'une épopée aristocratique il devenait une encyclopédie nationale : légendes védiques et ritualisme brahmanique, philosophie scolastique et jurispru-

dence sacerdotale, science guerrière et diplomatie royale, cosmogonie pouranique, traités tardifs sur l'art et l'architecture, en un mot, toutes les branches de la culture nationale étaient résumées, vulgarisées et finalement incorporées à la grande anthologie nationale. En même temps, les Bouddhistes développaient aussi leur canon et leurs encyclopédies spirituelles. Ainsi il n'est pas impossible, en dépit du silence significatif sur les choses bouddhiques, de reconnaître dans le Mahâbhârata le noble désir de conquérir le cœur du peuple, comme voulait le faire la littérature bouddhique des Jâtaka et des Avadâna.

Les conclusions de M. Hopkins sont très instructives sur ce point : « L'épopée est devenue, ce qu'elle prétend être, le cinquième Vêda, et peut être considérée, ou comme un dépôt de matériaux didactiques, ou comme l'amplification de l'itihâsa-purâns (amplifié), qui, avant même l'épopée, était regardé comme un supplément aux Vêda... On peut concéder qu'il existait une quantité de légendes dont se sont servis également Brahmanes et Bouddhistes, exactement comme la mani de fables connues du monde antique a été utilisée par les écrivains épiques et par ceux qui ont composé les Jâtaka bouddhiques » (Camb. Hist. Ind., vol. I, p. 256).

En présence de ces faits, il n'est pas prudent de caractériser toute l'épopée comme entièrement aristocratique. A cet égard, nous ne voyons pas de tendances historiques importantes : 1° Même si elle est ostensiblement composée pour l'aristocratie, cette soi-disant aristocratie n'était pas la caste rigide des Ksatriya, mais la classe élastique des guerriers ; 2° le principal objectif en était indiscutablement la démocratisation de la culture brahmanique (en vue de faire opposition à la propagande bouddhique?) ; elle semble un défi de l'orthodoxie organisée porté à une hétérodoxie également bien organisée. Et le fait même que le Mahâbhârata réussit à pénétrer l'esprit hindou tout entier et à captiver l'imagina-

tion populaire si complètement, prouve qu'il possédait dès le début, un germe démocratique.

Aussi est-il très probable, que, dans le Mahâbhârata nous voyons, quant à la forme, une littérature de classe, et quant à l'esprit une littérature des masses.

Le centre de ce monde épique était naturellement le roi, et toutes les branches, droit et politique, guerre et diplomatie (qui nous intéressent spécialement), sont représentées, grâce à la fiction académique hindoue, comme développées autour du roi qui en est le centre. Mais cette royauté n'était sûrement pas monopolisée par les Aryens, en général, ou par les Ksatrya en particulier. M. Hopkins observe justement : « Malgré l'orgueil de la couronne *héréditaire* il a été reconnu que le roi est souvent élu pour ses qualités *personnelles*. Il est choisi en général parmi l'une de ces trois classes : aristocratie, héros, commandants d'armée » *J. A. O. S.* XIII, 99). Dans le désordre de la société primitive, les commandants d'armées étaient très probablement élus par la nation armée plutôt que pris dans une classe spéciale. Tout commandant qui devenait un héros, pouvait finalement atteindre à l'aristocratie et à la souveraineté. Ainsi, en examinant les parties du Mahâbhârata qui traitent de la politique et de la diplomatie, nous devons nous rappeler que nous touchons à la vie et à l'expérience d'une classe qui n'était nullement rigide, en un mot à l'histoire de toute la population guerrière portant le nom générique de Ksatriya.

Les conclusions très mesurées de M. Pargiter (*J. R. A. S.* 1908) corroborent pleinement ces vues. Après avoir analysé les noms des diverses tribus et nations en lutte sur le Kuruksetra, il attire l'attention sur trois faits importants :

1° Les races et les nations en armes n'étaient pas de même famille;

2° Les rois ou chefs qui rassemblent leurs armées sur les champs de bataille n'étaient pas de la même race que leurs armées;

3° Les souverains puissants demandaient des contingents militaires aux pays et aux tribus voisines.

En exposant le matériel historique du Mahâbhârata, commençons par rappeler que la grande étendue de ces textes et l'absence de toute critique les concernant, ne nous permettent aucune déduction philosophique ou chronologique. Nous allons donner seulement un choix des morceaux les plus importants en y cherchant des témoignages sur l'évolution de la science diplomatique, qui a atteint son apogée dans l'Arthaçâstra de Kauîlya.

Quand nous pénétrons au cœur de ces textes épiques nous voyons tout d'abord que l'atmosphère est loin d'être sacerdotale. Au contraire, elle est bien laïque et même parfois laïque avec exagération. Les éléments éthico-didactiques, sont, sans doute, toujours là pour adoucir le réalisme violent du tableau, mais le point de vue est totalement différent de celui des pacifiques Brâhmanes. Le centre de gravité de la vie nationale, telle qu'elle est représentée ici, n'est plus auprès des autels, mais à la cour du roi, et le premier document diplomatique que nous trouvons dans le premier livre du Mahâbhârata, révèle une atmosphère étouffante de cruauté et d'intrigues de cour.

Dhrtarâstrâ (M. Bh. Adi Parva, ch. 143) oncle et tuteur des Pândava est représenté ici comme la vraie cause de la catastrophe du Kuruksetra. Etant aveugle de naissance, il n'avait pas qualité pour régner, bien qu'il fût le premier né, et il laisse la place à son cadet Pându. Après la mort du Pându, ses fils doivent naturellement lui succéder, mais on essaye de mille façons de les tuer. Ils s'échappent d'une maison enduite de résine, dans laquelle ils devaient être brûlés vifs, ils entrent, sous un déguisement, dans le royaume du Pâncâla Drupada et épousent la princesse Draupadi, grâce à quoi ils deviendront plus forts que jamais.

Pendant cette période d'intrigues, le vieil oncle Dhrtarâstrâ demande conseil à son ministre Brâhmane Kanika qui est

représenté comme un grand diplomate (*mantrajña*) très versé dans la science royale (*rāja cāstra*). Comprenant les motifs du vieux prince et les difficultés de sa tâche, le ministre brahmane commence son cruel discours sur la diplomatie en priant le prince de ne pas s'offenser de ses paroles.

« Le roi doit toujours avoir son sceptre (de punition) (*uddata-danda*) levé (*Mahā*, XII, 140, 7 ; *Manu*, VII, 102-103) ; il doit montrer sa puissance ; sans point faible lui-même il doit observer les points de ses ennemis (*chidra darçi*)... Comme la tortue qui cache ses membres, le roi doit défendre ses points faibles (*vivara*) (cf. *Arthā cāstrā*, I, 11, pp. 29. *Manu*, VII, 105). S'il a entamé quelque entreprise il ne doit pas l'abandonner qu'elle ne soit achevée (*a samyak kṛtakāri*). Même une petite épine, si on ne l'arrache pas, produit un abcès... Un ennemi, même faible, ne doit pas être négligé, ô maître ! Une seule étincelle peut consumer toute la forêt, parce que tout se touche. »

« Prétendre que l'on est aveugle, aussi longtemps que cela est politique ; feindre la surdité de la même façon. Par des moyens (*upāya*) pacifiques ou non, détruisez les ennemis quand ils sont à votre merci. Pas de grâce même s'ils demandent protection (*çaranā-gata*). A cette condition seulement on peut être libre de toute anxiété ; d'un mort il n'y a rien à craindre. Détruisez les adversaires et ceux qui vous nuisent par des cadeaux (*dānena*) ; détruisez les groupes des trois, cinq et sept ressources de l'ennemi. Coupez d'abord ses racines, puis détruisez ses alliés (*sahāya*) et tous ses partisans (*pakṣa*). Par le feu rituel (*agnyādhāna*), par le sacrifice, par la robe ascétique (*kāśāya*), par les cheveux tressés, par la peau d'antilope (*jaṭā jina*) gagnez la confiance du peuple pour fondre ensuite sur lui comme un loup. Car la discipline sacrée (*çaucam*) sert comme un crochet, à cueillir les fruits de l'*artha*. Il faut cueillir les fruits quand ils sont mûrs. Portez votre ennemi sur vos épaules aussi longtemps que cela est nécessaire, puis, quand le bon moment arrive, réduisez-le en pièces, comme on casse un pot sur une pierre.

Ainsi détruisez les adversaires par la conciliation (*sāntvena*) par l'argent (*dānena*), par la séparation (*bhedena*) et par la punition (*andana*), en un mot, de toutes manières. »

Ayant formulé les principes généraux de sa diplomatie, le ministre Kanika emploie la vieille méthode hindoue, en revêtant du manteau de la fable de profonds enseignements. Telle est l'histoire du renard rusé qui se réjouit de manger seul la chair d'une antilope, après avoir éloigné le tigre, le loup, la souris et la mangouste par une lutte diplomatique sans effusion de sang. Ce genre d'exposition, rendu fameux dans le monde entier plus tard par Tantrākhyāyikā, Pāñcatantra, etc., étudiées spécialement par M. Hertel (Pāñcatantra, Harvard. Oriental Series. Introd.), qui remarque que les auteurs de ces compilations honorent profondément Cānakya-Kauṣilya. La Kanika-niti est si proche de l'esprit de Kauṣilya, qu'on a le droit de se demander si le nom de Kanika n'est pas simplement une autre forme de celui de Cānakya dont on aura incorporé quelques traits dans le Mahābhārata, au moment le plus opportun.

Kanika finit son discours en ajoutant quelques stances profondes sur la diplomatie :

« Divisez les timides par la crainte, les courageux par la soumission (litt. : mains jointes), les avides par des cadeaux d'argent, les égaux et les inférieurs par la force.

« De plus, qu'il soit fils, ami, frère ou père ou même guide spirituel (guru), s'il joue le rôle d'un ennemi, il doit être détruit par celui qui désire la prospérité (Mahā, XII, 140, 47) ; Yājña, I, 338, Mahā, XII, 54, 27).

« Les ennemis doivent être détruits par l'imprécation, l'argent, le poison, les incantations.

« Même quand vous êtes irrité, semblez calme, en parlant avec un sourire et en parlant d'abord (à l'homme qui vous a offensé). Quand vous êtes fâché n'accusez personne. Dites de douces paroles, même quand vous êtes sur le point de frapper, même quand vous frappez, ô Bhārata !

« Et, après avoir abattu l'adversaire, parlez doucement, montrez votre angoisse et même pleurez des larmes de crocodile. Attirez à vous les ennemis au moyen de principes et d'actions pacifiques ; mais quand ils s'écartent du droit chemin, abattez-les (cf. A. Ç.,

VII, 124-126). Il faut observer la même attitude envers un grand criminel qui vit sous un déguisement religieux par lequel ses défauts sont un temps recouverts comme les montagnes par les nuages.

« Ainsi, détruisez les uns par une attaque rapide, d'autres par l'arrêt (âsana), d'autres par l'argent. Soyez prêt à détruire même les plus confiants. Ayez les dents coupantes et bouleversez les ennemis. N'ayez pas confiance dans les infidèles et pas davantage dans les fidèles, car le danger qui naît de la confiance coupe les racines (Mahâ, XII, 56, 76).

« L'espion (câra) éprouvé sera employé dans votre royaume aussi bien que les autres (A. Ç., I, 7-8; Kâm, XIII, 37). Les hérétiques et les ascètes seront employés dans le royaume des ennemis (Mahâ XII, 68 : 10-13) : dans les jardins, les monastères, les temples des dieux, les endroits où l'on boit, dans les grandes rues, et dans tous les dix-huit Tirthas, c'est-à-dire les départements des Etats, dans les places près des puits, dans les collines, les forêts et les rivières, aussi bien que dans toutes les corporations (A. Ç., II, ch. 54-55, pp. 143. Br. niti, III, 22-27).

« Dans le triple groupe *trivarga* ; (v. M. Bh., XII, 140, 57 ; A. Ç., p. 12, 361-362) il y a deux possibilités : l'une des parties subit un accroissement maladif ou bien les parties s'harmonisent et se coordonnent sainement. Cette dernière éventualité est souhaitable ; la première doit être évitée. Par tous les moyens, serviles ou autoritaires, renforcez votre moi humilié afin d'être ainsi capable de pratiquer la vertu. S'il n'oscille entre la vie et la mort, nul ne peut obtenir aucune prospérité ; mais s'il survit à cette épreuve, il atteint le vrai succès.

« Celui qui, ayant conclu un traité avec un ennemi repose à l'aise comme s'il avait atteint son but, ressemble au fou qui s'endormirait au sommet d'un arbre et s'éveillerait après être tombé. On doit veiller à cacher ses résolutions sous les dehors de la magnanimité et à contrôler les manifestations extérieures de ses émotions quand on écoute les esprits des espions.

« Tant qu'il n'a pas arraché le cœur de ses ennemis, agi de façon terrible ou tué comme un pêcheur tue son poisson, le roi n'atteint pas une grande prospérité. L'armée des ennemis doit être cruellement battue quand elle compte sur votre bonne foi, qu'elle est décimée, malade, épuisée et privée de boisson et de fourrages.

« Celui qui possède des richesses ne visite pas celui qui est riche, celui qui a atteint son but ne demande ni aide, ni alliance (*saṃgatā*) ; il faut, par conséquent, agir de sorte qu'on ait encore besoin de vous (*sāvaçesa*). Que vos mouvements ne soient jamais connus, pas plus de vos amis que de vos ennemis. Qu'ils ne les apprennent que lorsqu'ils commencent ou qu'ils finissent. Craignez quand il est là, combattez avec intrépidité. Considérez et les choses qui ne sont pas encore et celles qui ont été ; ainsi vous éviterez de faire aucune maladresse par manque d'intelligence. Celui qui veut prospérer doit cultiver soigneusement son énergie. Distinguez en chaque chose le temps, le lieu et le destin ainsi que le triple groupe (*dharma, artha, kâma*). Il est bien connu que les circonstances de temps et de lieu peuvent être causes de grands avantages. Un ennemi, même faible, s'il est négligé, pousse des racines comme un palmier ; comme une étincelle tombée sur une forêt il grandit jusqu'à tout incendier. Offrez d'abord poliment votre service, mais sans conviction ; remettez à plus tard la réalisation de la promesse, quand le moment en arrive, créez des obstacles, parlez comme si les obstacles étaient les résultats de telles et telles circonstances (*nimitta*), et montrez que ces circonstances résultent de telles et telles causes (*hetu*).

« Détruisez vos ennemis comme le rasoir tranchant coupe les cheveux, silencieusement et complètement. »

Tels sont les principes de diplomatie inculqués par le grand ministre brahmane Kanika. Il est facile de voir qu'ils sont d'accord, au fond, avec les principes formulés dans le fameux traité attribué à l'autre ministre brahmane Cānakya. Deux des stances se trouvent dans la centaine de stances (*Çānakya-çataka*) traditionnellement attribuées à Cānakya. Ainsi l'équation Kanika = Cānakya — Kauṣilya nous apparaît comme une chose tentante.

Il n'est pas moins important de voir que quelques termes techniques sont communs à tous deux : le plus important est le mot *tīrtha* qui désigne les dix-huit départements de l'Etat que les espions doivent surveiller. Nous donnons ici une liste comparative des *tīrtha* suivant les textes du Mahābhārata, du Rāmāyana, ainsi que des traités diplomatiques attribués à Kauṣilya :

Arthaçâstra I, 8 (pp. 20)	Commentaires sur : Mahâbh, I. 133, 64, II. 5. 38 Raghu, XVII, 58	Commentaires sur : Râmâyana, II. 100, 36 [cf Pañc., III, 69, incomplète] et Çukra, II, 71, ff.
1. Mantrin	mantrin	mantrin
2. Purohita	purohita	purohita
3. Senâpati	camûpati	senâpati
4. Yuvarâja	yuvarâja	yuvarâja
5. Dauvârîka	dvârapâla	dauvârîka
6. Antarvamçika	antarveçika	antahpurâdhikrta
7. Praçâstr	kârâgârâdhikârin	bandhanâgârâdhikrta
8. Samâhartr	dravyasamcayakrt	dhanâdhyaksa
9. Sannidhâtr	krtyâkrtyesu arthânâm viniyojaka	râjâjñayâ âjñâpyesu vaktr
10. Pradestr	pradestr	prâdvivâkasamjño vyavahâraprastr
11. Nâyakapaura	nagarâdhyaksa	nagarâdhyaksa
12. Vyavahârîka	dharmâdhyaksa	dharmâsanâdhikrta vyavahâranirnetr
13. Karmântika	kâryanirmânakrt	karmânte vetenagrâhin
14. Mantriparisad- adhyaksa	sabhâdhyaksa	vyavahâranirnetâ sa- bhâyâkhya
15. Dandapâla	dandapâla	dustânâm dandanâdhikârin
16. Durgapâla	durgapâla	durgapâla
17. Antapâla	râstrântapâla	râstrântapâla
18. Âtavika	atavipâlaka	âtavika (19) senâyâjivita = bhrtidânâdhyaksa

Ces dix-huit parties vitales de l'Etat, ont été fidèlement citées dans les commentaires de Nilakantha, qui désigne pour ses sources des Manuels de Diplomatie (nitiçâstra). Le même catalogue poétique a été cité par Câritravardhana dans son commentaire sur le Raghuvamça de Kâlidâsa (XVII. 68) et dans les mêmes termes ; il attribue définitivement ce catalogue à Kautilya avec la formule usuelle : *iti Kautilyah*. Mais avant la découverte de notre texte de l'Arthasçâstra, peu auraient eu le courage d'affirmer que les anciens Hindous avaient su élaborer de si fines remarques sur la diplomatie.

De plus, en expliquant le terme *trivarga*, Nīlakntha (Âdi Parva. 143, 69) mentionne clairement le nom de Kauṭilya et donne un excellent et fidèle résumé de son attitude à l'égard de cette question. Nous voyons alors qu'il y a une continuité de la tradition diplomatique au moins en ce qui concerne le vocabulaire. De plus Kanika emploie quelques termes qui sont très connus comme termes du code diplomatique (cp. Buddhacarita : II. 41), et qui plus tard sont devenus énigmatiques ; par exemple : Trīn, Pañca, Sapta (Hopkins, *J. A. O. S.*, XIII, p. 126-127), compris autrefois par tout le monde, doivent être éclaircis par les commentateurs actuels ; les *Trois* sont expliqués comme étant : richesse, conseil et énergie ; ce sont les mêmes chez Kauṭilya avec une variante : le seigneur (prabhu), le conseil (mantra) et l'énergie (utsāha, *A. Ç.*, p. 261). Les *Cinq* sont : 1° Le ministre ; 2° le royaume ; 3° la forteresse ; 4° le trésor ; 5° l'armée ; tandis que les *Sept* sont, exactement comme chez Kauṭilya : 1° le seigneur ; 2° le ministre ; 3° l'allié ; 4° le trésor ; 5° le royaume ; 6° la forteresse ; 7° l'armée.

Mais outre ces constatations, nous découvrons un autre motif d'intérêt dans ce premier fragment diplomatique du Mahābhārata ; il nous décrit la véritable diplomatie des Kṣatriya sous une couleur brutale. L'atmosphère a changé depuis le régime brahmanique. Quoique ces principes soient formulés par un ministre brahmane, ils contiennent l'expérience de la science réaliste des nouveaux maîtres de la Société.

Malgré toutes sortes d'intrigues diplomatiques de leurs cousins les Kaurava, les cent fils de Pāṇdu réussissent finalement à s'établir dans le royaume paternel. Le frère aîné Yudhis/hira, dirige le royaume avec l'aide de ses frères. Excellente occasion pour introduire un sermon sur les devoirs du roi. Et le divin sage Nārada apparaît pour prononcer ce sermon. Tandis que Kanika a été caractérisé comme « savant dans la science royale » nous voyons ici

Nârada honoré par une quantité de titres élevés : il est loué comme le Maître des Veda et des Upanisad et, aussitôt après, comme un spécialiste en histoire, légende et traditions anciennes (Itihâsapurânajñâh purâkalpaviçesavit). Suit l'énumération de son bagage philosophique (Nyâya, Sâñkhya, Yoga) et la description de son équilibre moral. Plus loin il est loué comme le véritable maître de la science des Ksatriya : guerre et traités, application de la sextuple politique (sâdgunya vidhi).

Quand le divin sage a été honoré suivant les rites et qu'il s'est assis sur un siège élevé, Nârada, comme un vrai gardien de la conscience royale, commence à interroger le roi sur la façon dont il a conduit le royaume. Cet interrogatoire n'est pas seulement fondé sur des principes théoriques comme cela a lieu chez Kanika, mais sur une connaissance approfondie de l'application de la science. Il nous semble parfois lire la table des matières de quelque manuel pratique. Par exemple le sage demande si le roi a porté son attention sur les points suivants :

1. la triple poursuite ;
2. les six qualités du roi ;
3. les sept moyens ;
4. les quatorze possessions de l'ennemi ;
5. les huit occupations du roi ;
6. les sept membres de l'Etat ;
7. les dix-huit tirtha des ennemis et les quinze tirtha de son propre royaume (C'est-à-dire que le prince héritier, les prêtres et le premier ministre, ne sont pas espionnés) ;
8. les quatre arts diplomatiques (sâma, dâna, bheda, danda) ;
9. les quatre espèces d'armée ;
10. les huit parties de l'armée ;
11. les quatre occupations de paix ;
12. les quatorze vices du roi (Cf. Manu, VII, 44-53).

Cette liste, dont l'explication se trouve dans les commentaires, semble une grammaire de la diplomatie. En quelques

traits, le maître qu'est Nârada, trace un tableau complet de cette science. Sous le rapport de la vie pacifique, la peinture est très intéressante. Il attire l'attention du roi sur les devoirs du bon gouvernement : le contrôle effectif et l'épreuve des fonctionnaires, la vérification des comptes, (permettant même aux serviteurs de critiquer le roi pour ses extravagances) (A. Ç. p. 13), l'organisation du budget, l'administration de la justice, les pensions militaires, la protection des veuves et des orphelins, l'éducation des princes et des nobles, les honneurs aux savants et aux brahmanes, les travaux d'irrigation au moyen de citernes et de lacs, et enfin la bonne hygiène sous la direction de grands médecins versés dans les huit méthodes de traitement.

La section du sermon relative à la diplomatie est d'un grand intérêt. Nous allons en donner un résumé avec le style et les paroles mêmes du grand sage :

« J'espère que tes délibérations ne sont pas dévoilées par tes espions, par toi-même ou par tes ministres.

« Connais-tu les propos de tes alliés, des neutres et des ennemis ?

« Fais-tu la paix et la guerre au moment opportun ?

« As-tu bien organisé ta politique envers les neutres et les intermédiaires ?

« Est-ce que les officiers supérieurs de ton armée sont maîtres des divers systèmes guerriers, bien disciplinés, courageux et honorés par toi ?

« J'espère que tu donnes en temps voulu et que tu ne retiens pas les rations et la paye (bhakta vetana) (Cf. Mahâ, XII, 56, 12) dues à ton armée ?

« Le plus grand danger pour le roi (les mutineries) naît de ce que l'on a retenu les rations et la paye.

« Est-ce que les chefs de haute naissance te sont dévoués et prêts à donner leur vie pour toi ?

« Par les six vertus de la royauté, (éloquence, promptitude, intelligence, mémoire, morale, solide maîtrise politique) as-tu atteint les sept moyens (conciliation, dons, division, punition, incantation, médecine et magie) ? (Cf. A. Ç., XIV, 177, 178, 179, p. 410-426).

« Après avoir considéré ta propre puissance et ta faiblesse, as-tu examiné les quatorze points faibles de tes ennemis (royaume, forteresse, chars, éléphants, cavalerie, infanterie, principaux officiers, harem, approvisionnements, statistique de l'armée, sciences spéciales, budget, revenus, ennemis secrets) ?

« Quand ton ennemi est entraîné par les vices ou les troubles (vyasana) marches-tu promptement contre lui ? Et cela en examinant bien la triple source de puissance (roi, délibération, énergie, ou délibération, trésor, troupes) ?

« Commences-tu ta marche (yâtrâ) au moment propice, suivant les astrologues ? Sais-tu que la sécurité et la défaite (de l'ennemi) dépendent des réserves (pârsnimûla) qui forment les douze mandala ?

« Et payes-tu alors ton armée d'avance ?

« Donnes-tu secrètement des cadeaux, suivant leurs mérites, aux chefs militaires de tes ennemis ?

« Vas-tu conquérir tes ennemis quand ils ont perdu leur jugement et leur caractère, après que tu as discipliné ton propre caractère ?

« Avant la marche actuelle as-tu employé les quatre moyens (upâya) diplomatiques : conciliation, dons, séparation, punition.

« Ne marches-tu contre tes ennemis qu'après avoir affermi ta royauté ?

« Essayes-tu de vaincre le plus possible tes ennemis ? Et après les avoir vaincus, cherches-tu soigneusement à les protéger ? (A. Ç., XIII, 176, pp. 408-410).

« Protèges-tu avec un soin paternel les ennemis qui ont demandé ta protection par crainte, à cause de leur épuisement ou à la suite d'une défaite ?

« Es-tu impartial et au-dessus de tout soupçon, comme le véritable père de la société.

« Soutiens-tu les veuves et les orphelins de ceux qui t'ont donné leur vie ? » (Manu, VIII, 26-29).

Nous voyons dans ce discours quelques-uns des points fondamentaux de la diplomatie, comme (nous les trouvons) dans l'Artha çâstra de Kautilya : la conquête n'est pas une fin en elle-même, la victoire est contrebalancée par des responsabilités, les acquisitions, par la nécessité de les sauvegarder. Tout à la fin de cet interrogatoire, Nârada pose deux questions

deux questions significatives, qui jettent une pleine lumière sur le développement de la vie diplomatique :

« Est-ce que tes officiers des douanes (çulkopajivî) imposent suivant la loi les marchands venant de pays étrangers ? Ces gens sont-ils respectés dans la capitale et dans la campagne ? Et peuvent-ils emporter leurs marchandises sans avoir été trompés (upadhâbhi) par les officiers ou tes sujets ? »

Ainsi, à la fin de son discours, Nārada emploie un mot qui sera un terme important (upadhâ) du lexique de Kautilya, dont un chapitre est intitulé : « Détermination de l'honnêteté et la malhonnêteté des ministres au moyen de la tentation » (upadhâ). (*A. Ç. I., X.*)

De plus, la sollicitude de Nārada pour la protection et un juste traitement des étrangers est clairement illustrée par Mégasthène (frag 36 A = Strabo XV, C 707). Il note, dans ses *Indica*, qu'un des six services municipaux de l'empire Maurya, s'occupe exclusivement de soigner les étrangers, de leur trouver des logements, de protéger leur propriété, et de renvoyer leurs biens, en cas de décès, dans leurs pays. Quoique ces observations de Mégasthène n'aient pas d'équivalent dans notre Arthasçâstra (Stein, *Mégasthenes und Kautilya*, p. 251) pourtant, Kautilya se montre assez préoccupé des étrangers. Il conseille de les surveiller étroitement, qu'ils soient commerçants ou non, comme on le voit dans son chapitre sur le surintendant des passeports (mudrâ, chap. XXXIV) et des douanes (çulka) (chap. XXXIX et XL).

Ici, en ce qui concerne le commerce étranger (chap. XXXIV), le principe suivant, d'un sage libéralisme, est énoncé : « Le surintendant favorisera ceux qui importent des marchandises : marins et marchands qui importent des produits étrangers jouiront d'une exemption de taxe (parihâra) qui leur permettra de retirer un bénéfice (âyatiksama) ». De plus, il est prescrit que :

Tout article inutile ou dangereux pour l'Etat sera arrêté ; tandis

que ceux qui sont utiles, comme les graines nouvelles et rares, seront exemptées de toute taxe (A. Ç., XXXIX) (ucchulka).

Les questions relatives à l'âge des fragments que nous venons de citer, par rapport à l'Arthaçâstra, ne pourront être résolues qu'après une analyse plus approfondie des documents. Mais nous pouvons obtenir quelques données, d'une valeur inestimable, par une simple comparaison d'ensemble. En ce qui concerne l'évolution diplomatique, la littérature sacertodale (Samhitâ-Brâhmana) nous a fourni des indications importantes. Mais les matériaux que nous trouvons dans la littérature ksatriya (Itihâsa-Purâna) (*Cam. His. Ind.* ch. XIII, p. 297) sont bien plus riches. « Sans doute, dans l'Inde, comme dans l'Europe médiévale, le pouvoir religieux affirma sa suprématie et toute l'ancienne littérature des Ksatriya fut brahmanisée », comme le dit M. Rapson. Néanmoins, cette littérature contient bien des choses indispensables pour l'intelligence de la pensée politique des anciens hindous. Il est certain que plusieurs digressions sur la politique et la diplomatie royale ont été de temps en temps intercalées dans l'épopée originale, mais le fait d'avoir été ajoutées plus tard ne leur enlève pas leur valeur documentaire. Autrefois c'était l'habitude de les condamner et de les négliger comme étant des interpolations mais maintenant les autorités, en matière de littérature ksatriya, ont changé d'avis.

La chose est claire pour celui qui examine ces documents : de la masse fluide des éléments didactiques, qui contiennent l'expérience hindoue sous divers aspects, sont nées les disciplines spéciales étudiées dans les diverses écoles de pensée, dont nous allons parler. Des observations fragmentaires sont arrangées en un tout systématique et cohérent dans la période des Sûtra et de Çâstra, dont le fameux Arthaçâstra fait partie. Attirons en passant l'attention sur quelques autres fragments épiques importants : dans le troisième livre du Vanaparva, plusieurs questions relatives aux devoirs

royaux sont discutées pendant une conversation à trois entre Yudhis, Bhîma et Draupadî (ch. 27-36) ; dans le même livre nous trouvons le portrait d'un roi philosophe ; il est esquissé par un chasseur (ch. 207 ff) qui expose l'idéal de la royauté, incarné en Janaka, roi de Videha. Dans un autre chapitre (150), le grand héros singe Hanumant (bien connu par le Râmâyana), donne une leçon sur les devoirs du roi à Bhîma, son jeune frère, (tous deux étant fils du dieu des vents en deux incarnations). Plusieurs observations profondes sur ce sujet sont énoncées par le sage Vidura, le demi-frère de Dhrtarâs ra |, mais la Vidura-niti est malheureusement dispersée. Dans l'Açramavâsikaparva (V, VI, VII), le vieux prince fait un excellent résumé de la science royale à Yudhis. Enfin, après la guerre dévastatrice du Kuruksetra, le sage guerrier Bhîsma fait un exposé systématique qui reste comme un point de repère pour l'évolution de cette science. Mais, quoique cet exposé soit inclus dans l'épopée, il appartient, en réalité, à la période scolastique et nous l'examinerons dans le prochain chapitre.

TROISIEME PARTIE

LES ÉCOLES

(SŪTRA ET ĀSTRA)

En abordant cette époque où les études se systématisent dans les écoles, rappelons-nous que les anciens hindous classaient les sciences en deux grandes catégories : les disciplines (vidyā) spirituelles (parā) et non spirituelles (a-parā). Les Vēda représentent les premières, tandis que les sciences dérivées, comme la grammaire, l'astronomie et le rituel, appartiennent au second groupe. Avec le développement des connaissances brahmaniques apparaissent des traités séparés destinés à soutenir la mémoire des étudiants, parce que l'usage de l'écriture n'était pas répandu. C'étaient, soit des traités en vers, plus tard popularisés par les codes légaux (smṛti), soit des recueils de courts aphorismes (sūtra) en prose, suivis de commentaires (bhāṣya), que les traités grammaticaux ont popularisés. Tandis que l'origine de ces traités techniques remonte jusqu'à la période prébouddhique, on considère généralement que leur rédaction systématique se place entre l'apparition du Bouddha et la composition de la première poésie artificielle (kāvyā), le Buddhacarita d'Açva-ghosa.

Ce sont là des siècles d'extraordinaire création : sur le domaine de la grammaire, au Nirukta de Yāska succèdent les merveilleux sūtra de Pāṇini et les commentaires de Kātyāyana et de Patañjali ; en ce qui concerne le droit, les sūtra et les

çâstra de Gautama, Baudhâyana et Āpastamba ont été écrits entre 500 et 200 avant J.-C. Le fameux code de Manu se place, suivant Bühler, entre 200 avant J.-C. et 200 après, MM. Hopkins et Keith sont enclins à croire que le Mahābhārata avec les Pāṇḍu comme héros existait au temps de Pāṇini, tandis que pour le début du Rāmāyana et du Mahābhārata, M. Macdonell propose une date plus ancienne. En ce qui concerne la pensée philosophique et religieuse, M. F.-W. Thomas observe qu'« un système philosophique, le Sāṅkhya, semble antérieur au bouddhisme, un second, le Vaiśeṣika, peut s'être développé durant la période Maurya; il est connu à Aśvaghosa dans le Sūtrālamkāra. Finalement les canons du bouddhisme pâli et aussi celui des Jāṇas, qui, suivant la tradition, a été fixé à Pāṭaliputra entre 313 ou 312 avant J.-C., et le système des Lokāyata ou Ājīvika sont aussi essentiellement pré-Maurya. » (*Camb. Hist. Ind.*, I, p. 482).

Au point de vue de la scolastique, le bouddhisme était plus ou moins un mouvement monastique réactionnaire parce qu'il dépréciait la valeur des sciences séculières pour exalter les disciplines spirituelles. Il semble en être résulté, au moins temporairement, un violent dualisme, un véritable conflit entre les vieilles para et apara vidyā, sous une nouvelle forme. L'Anguttara Nikāya (I, 157) divise les professeurs mendiants (paribbājakas) en deux classes : la première, la Braṃmana discutant sur le monde des phénomènes (lokāyata), la seconde, l'annatitthiya (Aṅg. Nikāya, IV, 35) s'occupant de la réalisation du Soi dans la pensée et l'action.

Le nombre et l'influence de ces pérīpatēticiens étaient considérables; M. B. C. Law a montré dans un intéressant article (*J. As. Soc. Bengal.*, 1918), comment ces professeurs préparaient le chemin à des écrivains systématiques comme Cānakya, qui les cite respectueusement sous le nom générique d'Acārya. M. Law a donné une liste de quarante et un noms de ces maîtres et des sujets qu'ils discutaient oralement. L'un d'eux, Kundaliya, vint au Bouddha et lui communiqua qu'il

avait rencontré dans les ārāma, plusieurs çramanas et brāhmanas discutant des connaissances traditionnelles (itivāda pamokkhā) des bénéfices du sacrifice (upārambha), etc. Le Bouddha répondit qu'il ne s'occupait que du bénéfice des connaissances (vijjāvimutti) et de l'émancipation (ānisamsam) (*Dialogues of Buddha*, I, p. 245; II, p. 13).

D'autre part, la politique de la science séculière est dépréciée; elle ne consiste, dit-on, qu'en récits « de rois, de voleurs, de ministres, de guerres, de terreurs, de batailles, d'alliances, d'équipages, de villages, de cités, de héros, en bavardages, en légendes sur la création, en spéculations sur l'existence et la non-existence ». Sûrement c'est une caricature inconsciente de l'Itihāsa-purāna !

Plus riches sont les catalogues des arts séculiers (sippa), non moins dépréciés qui se trouvent dans le Brahmajāla sutta; chapitre I : *Récitation de ballades* (akkhānam), chants des bardes (vetālam), musique instrumentale, danse, spectacles (pekkham), combats d'éléphants et de chevaux, boxe, lutte, pseudo-combat, manœuvre, revue militaire, jeux de jonchets (khalikā) en consistant à deviner les lettres (akkharikā), etc.

Quelques brahmanes sont condamnés pour avoir transmis des messages politiques, communiqué des nouvelles, servi d'intermédiaires au service des rois ou des ministres des Etats, ou bien pour avoir vécu de métiers vulgaires comme : science des mesures (khatta-vijjā), science de l'arc (dhanurveda), science des empoisonnements (cf. Atharva, VI, 90, 93, 100), science de la divination dont les décrets sont ainsi formulés : le roi marchera en avant ou en arrière, les ennemis attaqueront, les ennemis se retireront ou avanceront, les chefs alliés auront la victoire, les chefs étrangers seront défaits, ou inversement, etc... (Ainsi cette science guide la marche de la diplomatie), en fixant les temps propices (pour conclure des traités ou entreprendre des guerres). Ce sont là des *sciences basses*; il y a d'autres objets « de connaissance profonds, apaisants, doux, que l'on ne peut pas saisir par la

logique seule, subtils, intelligibles seulement pour les sages (nīpuna); ceux-là, le Tathāgata les a réalisés lui-même, en les regardant face à face et les a promulgués. »

Mais, avant d'avoir atteint l'illumination du Bouddha, le Bodhisattva est connu, suivant plusieurs Jātaka, pour posséder les trois Vēda et les dix-huit Vidyā, à Takkaṣilā. Entre autres sont mentionnées les sciences, de l'arc (dhanūrveda) et des éléphants (hatthisuttam) l'art de charmer les serpents (ālamvana mantram) et de découvrir les trésors cachés (nidhiuddhāraṇa mantram). Takkaṣilā était certainement un centre important de science qui attirait l'attention et la faveur de grands rois comme Pāsēnadi, de Koṣāla, et Bimbisāra, du Magadha, contemporains du Bouddha. C'est de cette ville qu'était originaire Jīvaka, le médecin qui assista le Bouddha à ses derniers moments.

Les anciens textes de science médicale ont été systématisés au premier siècle de notre ère par le fameux Caraka, savant de la cour du roi Kaniska. La Carakasamhitā, même dans la rédaction tardive que nous possédons, porte un caractère indiscutable d'antiquité et présente un parallélisme frappant avec le style et les procédés de discussion de l'Arthaśāstra de Kauṣilya.

Enfin, nous remarquons en outre les sūtra rituels (çrauta et grhya) plusieurs autres sūtra entièrement séculiers, spécialement employés par la classe guerrière et, à ce titre importants pour nous.

Nārada demande à Yudhis/hira, à la fin de son discours, si le roi étudie avec application les divers sūtra utiles, relatifs à la science des éléphants (hastisūtra), des chevaux (aṣva sūtra), des chars (rathasūtra), de l'arc (dhanurveda) et des machines (yantrasūtra).

Une partie de ces sūtra est incorporée dans des traités de diplomatie comme la Çukranīti et quelques-uns d'entre eux apparaissent séparément sous des formes tardives, par

exemple la *Mātaṅgallā* qui a été publiée dans la *Travancore Sanskrit Series*.

Mais le plus grand nombre est sans doute perdu. Ainsi, il est très probable que la science du profit (Arthaçāstra) fut aussi systématisée à cette époque et il n'est pas impossible que cette systématisation soit l'œuvre du premier ministre de Candragupta. L'Artha est avec le Dharma, le Kāma et le Moksa, l'un des quatre piliers de la connaissance scolastique de l'Inde ancienne. Les plus anciennes écoles de la période des Upanisad classaient les études en deux branches principales : *parā* et *aparā*, par rapport aux deux objets de l'existence : *çreyas* (l'émancipation), *preya* (l'agréable). Mais par la suite la vie plus avancée et compliquée exige une classification moins étroite et plus libérale. Le vieux groupe du *çreyas* devient *moksa*, tandis que celui du *preya* se divise en trois branches (*trivarga*) : *dharma*, *artha* et *kāma*.

Les textes existants de ces trois dernières écoles sont d'antiquité et d'authenticité variables, mais ils représentent les vraies fondations sur lesquelles la scolastique hindoue est encore élevée. L'école juridique est la plus importante au point de vue de la vie sociale, et, parce qu'elle est confiée à une classe de brahmanes juristes professionnels, elle nous semble naturellement aujourd'hui plus abondante, systématique et autorisée. L'école de l'Artha était plus ou moins une étude spéciale, suivie surtout par la classe dirigeante. Elle a été systématisée par Kauṣilya et popularisée par Kāmandaka, mais elle n'a pu conserver l'avantage sur l'école juridique qui l'a absorbée en grande partie. L'école du Kāma était plus ou moins une science secrète et réservée; elle est la dernière en date et la moins répandue; elle a été fortement assimilée par l'art poétique (*kāvyaśāstra*).

Ces trois écoles portent sur elles l'influence d'une atmosphère scolastique et d'une vision historique communes. Toutes trois construisaient leur système en recueillant des

traditions, des observations et des principes épars. Toutes trois sont fidèlement représentées dans la grande encyclopédie de ce temps, le Mahâbhârata. Ces relations sont démontrées de façon péremptoire par plusieurs savants. M. Hopkins dans son essai sur « Manou dans le Mahâbhârata » (*J. Am. or. Soc.*, vol. XI) montre comment le grand code légal a été rédigé en grande partie entre la composition de la partie essentielle de l'épopée et son dernier développement. Il montre aussi que, avant ce recueil, il existait un grand nombre d'observations, maximes de sagesse, règles de conduite, etc... passant de bouche en bouche dans le peuple. Le même genre de concordance entre les écoles du Dharma et de l'Artha a été mis en évidence par M. Jolly (*Z. D. M. G.*, 1913) dans son étude : « Arthaçâstra und Dharmaçâstra. » Quelques ressemblances frappantes entre la phraséologie de l'Arthaçâstra de Kauçilya et celle de Kâmasûtra de Vâtsyâyana ont été signalées par M. Shâma Sâstri (*A. Ç. p.* XII-XVI) et le problème de leur relation historique a été étudié par M. H. C. Chakladar (*Journal*, de l'Université de Calcutta, 1921).

L'élaboration des disciplines intellectuelles et esthétiques (vidyâ-kalâ) sous l'influence des écoles est évidente dans la liste de la littérature de sûtra (*S. B. E.*, XIV, p. 395-396), dans la kâma sûtra, dans l'épopée et dans la longue énumération des 64 arts de la période suivante. Mais ce qui est important au point de vue de l'évolution de la politique et de la diplomatie hindoue c'est la liste des sujets d'étude indiqués par Kauçilya.

Dans son chapitre sur l'énumération des sciences (vidyâ samuddeça) nous le voyons fidèle aux vieilles traditions tout en étant original par certains côtés. Il admet que les Vedas sont trois (trayi) : Sâman, Rk, Yajus; mais dans la phrase suivante, il élargit ces limites en y faisant entrer « l'Atharvaveda et l'Itihâsaveda ».

Il est intéressant de noter ici que le Brahmane Sela,

vivant à Apana, est considéré comme le maître parfait des trois Veda, du vocabulaire, du « Ketubha » (?) de l'étymologie de l'Ītīhāsa en tant que cinquième Veda, de la prosodie de la grammaire et du Lokāyata (Sutta Nipāta. *S. B. E.*, X, p. 98).

Puis Kauṭīlya mentionne les six sciences auxiliaires : phonétique (Çikṣā), rituel (Kalpa), grammaire (Vyākaraṇa), étymologie et glossaire (Nirukta), prosodie (Chandas) astronomie (Jyotiṣa). Ce sont les aṅga, les membres du corps. Les sciences philosophiques sont représentées par les systèmes Sāṅkhya, Yoga et Lokāyata, réunis sous le titre commun de Ānvīksikī. Après viennent deux disciplines purement séculières : Vārtā, comprenant l'agriculture (kṛṣi), la science des bestiaux, (pāṇapālya) et le commerce, (vanijyā) et Dandanīti ou la science du gouvernement.

Après avoir donné ces définitions, Kauṭīlya les compare à celles d'autres écoles :

« L'école de Manu (Mānavāḥ) n'admet que trois sciences : la Trayī, la Vārtā et la Dandanīti, car l'Ānvīksikī est un aspect particulier de la Trayī.

L'école de Brhaspati (Bārhaspatyāḥ) n'en admet que deux, car Trayī n'est qu'un déguisement (samvarana) pour ceux qui ont l'expérience des affaires humaines (loka-yātrāvidāḥ).

L'école d'Uçanas (auçanasāḥ) ne reconnaît qu'une seule science, Dandanīti ; en elle toute science a son origine et sa fin (Cf. « Dandanītireva vidyā ». *Br. nīti*, I, 3).

Mais Kauṭīlya reconnaît quatre sciences ». Et il conclut par une plus ample généralisation quand il dit qu'« on doit se référer à la Trayī en ce qui concerne le dharma et l'adharmā ; à la Vārtā, pour ce qui concerne les profits et les pertes (lābhālābha) ; à la Dandanīti, en ce qui concerne ce qui est expédient ou non (nayaṇaya) aussi bien que les questions de force ou de faiblesse (balābala). Parmi celles-ci, la science du gouvernement est la plus importante parce qu'elle est la véritable racine de tout (dandamūla). Mais le Danda à son

tour dépend de la discipline (vinayamûla). D'où l'importance attachée à la discipline du souverain, sous la direction des Anciens (vrddha) (A. Ç., I, 2, 3).

« Ayant terminé la cérémonie de la tonsure, l'enfant apprendra la calligraphie (lipi) et le calcul (sankhyâ). Après l'investiture du fil sacré, il étudiera la Trayî et l'Ânviksikî avec des savants compétents (çista) (cp Vâçi, I, 5-6. Baudhâ, I, 4-6); la science de la Vârtâ, avec des fonctionnaires (adhyaksa) et la science de la Dandaniti avec des experts en théorie et en pratique (vaktr prayoktr). Il emploiera le matin à pratiquer la science des éléphants, des chevaux, des chars et des armes. Dans l'après-midi il écoutera l'histoire (Itihâsaçravana), les légendes anciennes (Purâna), les chroniques (Itivrta), les contes (Âkhyâyikâ), les paraboles (Udâharana), le droit (Dharmaçâstra) et la science du profit (Arthaçâstra). Toutes ces connaissances forment la science de l'histoire » (Itihâsa cp. A. Ç., I, 2).

Telle est l'admirable conception de la science historique que Kautilya prescrit comme la meilleure méthode pour éveiller le sens de la responsabilité chez un prince déraisonnable ou subissant l'influence de mauvaises gens (A. Ç. V., 6, p. 96).

Il est intéressant de noter que dans le Hiranyakeçi Gr. Sûtra, (S. B. E., XXX, p. 244), on demande aux étudiants d'offrir l'eau (tarpana) à la sainte mémoire : 1° des Grands Rsis comme Krsna Dvaipâyana, Gautama, Parâçara, Visnu, Rudra, Skanda, Vaçistha, Indra, dont quelques-uns sont considérés comme les maîtres des disciplines d'Artha et Dharma; 2° des diverses disciplines personnifiées et louées avec leurs maîtres : Rg, yajus, Sâmâ, Atharva, Itihâsa-Purâna et Dharma, Artha et Kâma.

Ainsi, avec une clarté et une netteté parfaite, Kautilya nous présente une peinture des disciplines académiques de son temps et définit la place et le but de sa propre science, Arthaçâstra. Il est digne de remarquer que les Purâna occupent une place importante dans le système de Kautilya,

tandis que la littérature purânique que nous possédons semble tardive.

M. Bühler dit, avec juste raison, en commentant le Âpastamba Dh. S. (1, 6, 19, 13; 10, 29, 7 : *S. B. E.*, vol. II, XXVIII-XXIX) ; que le Purâna comme genre littéraire existait depuis les temps védiques ; ce que nous groupons aujourd'hui sous le nom de Purâna sont les derniers restés ou bien des adaptations des anciens purâna. Ce fait est encore corroboré par les recherches importantes de M. Pargiter. De ce qu'une forme se manifeste tardivement, il ne faut pas conclure forcément que son origine est récente.

Nous remarquons aussi que Kauṣilya ignore la science de l'amour et des arts Kalâ (Cf. Kâmasûtra, I, 3). Peut-être était-il plus occupé des Vidyâ que des Kalâ ou bien a-t-il cru devoir garder le silence à l'égard de disciplines séductrices. (Voir les listes où apparaît le mépris des artistes *A. Ç.*, p. 48 et 125) Peut-être aussi les Kâma sūtra et çâstra n'étaient-ils pas encore systématisés de son temps, comme le suppose le professeur Chakladar. Mais il a dû exister jadis des relations étroites entre les Kalâ et l'Arthaçâstra, comme le suggère Bühler en commentant l'Âpastamba Dharm-sûtra, II, 11, 29, 11-12. D'après les commentaires, « les connaissances que possèdent les Çûdra et les femmes constituent la dernière étape (des études) ». « Ils déclarent que celles-ci (ces branches de la connaissance) sont un supplément de l'Atharvaveda. »

Bühler remarque, suivant les commentateurs que « les connaissances possédées par les Çûdra et les femmes comprennent : la danse, le théâtre, la musique et les autres branches de l'Arthaçâstra, la science des arts et métiers.

Bühler cite aussi le Prasthâna-bheda de M. Saraswati (Weber, *Ind. Stud.*, I, 1-24) qui affirme que l'Arthaçâstra est nu upaveda de l'Atharvaveda, dont Kauṣilya parle avec un grand respect. Qu'elles qu'aient été les relations chronologiques exactes entre Kauṣilya et Vâtsyâyana, il y a une étroite

ressemblance entre les styles, les légendes, etc..., du début de l'Arthaçâstra et les trois premiers chapitres du Kâmasûtra.

Si les relations entre les écoles du Kâma et de l'Artha restent encore mal définies, celles qui existaient entre les écoles de l'Artha et du Dharma sont très claires. Ces dernières disciplines l'une comme l'autre ont pour but le gouvernement et comme centre le roi; il est donc naturel qu'elles aient des parties communes. C'est ainsi que nous trouvons dans presque tous les grands recueils de lois une section importante sur les devoirs du roi (râjadharma) qui contient une portion importante d'Arthaçâstra (cf. S.B.E. II., p. XXVI), et inversement des traités d'Arthaçâstra, comme ceux de Kauṭilya, ou la Çukraniti, où sont discutés des problèmes et des articles de droit. En ces circonstances, des conflits sont inévitables; nous trouvons une allusion à ces conflits dans une strophe du fameux code de Yājñavalkya (1.21). « Quand les smṛti sont en conflit, alors l'autorité royale (nyâya) doit être plus forte que l'évidence (vyavahâra); l'autorité du Dharmaçâstra prévaut en ce cas sur l'Arthaçâstra. » Le commentateur Mitâksarâ essaye d'atténuer l'opposition en disant que cette strophe ne se réfère pas aux conflits entre le code légal et les manuels d'Artha comme celui d'Uçanas, mais qu'elle fait allusion aux conflits entre le Dharmaçâstra et son chapitre supplémentaire sur la râjaniti, à l'aide duquel on doit interpréter l'Arthaçâstra.

Mais ce sophisme ne supprime pas le conflit sur la question fondamentale. Ici Kauṭilya nous fournit un commentaire de grande valeur : dans son chapitre sur le droit il dit : (Dharmasthityam, A. Ç., III, p. 147-151).

« Le roi est la source de Dharma (Dharma-pravartaka) par la protection qu'il exerce sur les quatre Varnâçrama (couleurs et ordres), sur les (bons) usages (âcâra) de la société et les vertus nobles en décadence ». Dharma ou la loi sacrée, Vyavahâra ou évidence ou obligation par contrat, Çâritram ou exemple établi ou loi traditionnelle et Râjaçâsanam ou loi statutaire, ce sont

là les quatre *fondements du droit en discussion*, par ordre d'importance croissante.

« Dans ce groupe, Dharma est fondé sur la Vérité établie (*satyas-thitah*) Vyavahâra sur le témoin (*sâksi*), Càritram est une collection d'exemples personnels (*samgrahena puñsâm*). Râjaçâsanam est basé sur les mandats du roi.

« C'est le *Danda* (science du gouvernement) qui protège ce monde et l'autre quand il est exercé impartialement (*samam*) d'après les fautes du moment (*yathâdosa*) qu'elles viennent du fils même du roi ou d'un ennemi.

« En rendant la justice suivant le Dharma, le Vyavahâra, la *Samsthâ* (exemples établis) et l'Équité (royale) (*nyâya*), le roi peut conquérir toute la terre jusqu'à ses quatre bornes.

« Quand il y a conflit entre la Loi Sacrée (Dharma) et l'exemple établi (*samsthâ*) ou entre la Loi Sacrée et l'évidence, alors la décision finale vient toujours de la Loi Sacrée.

« Mais si le texte Sacré est en conflit avec l'équité Sacrée (*Dharmanyâya*) alors cette dernière doit être la plus forte. En ce cas les citations des textes sont sans valeur. »

Ainsi, en politicien simplificateur, Kauçilya, quoi qu'il se soit chargé de systématiser de l'école de l'Artha, considère l'équité impartiale du roi comme supérieure à la logique scolastique des textes. Tandis que la Çukranîti critique amèrement l'autre école, Kauçilya, avec une égalité d'âme élevée, assigne au Dharma sa propre place, mais en même temps montre que la justice royale est le seul centre d'équilibre entre les théories en conflit et les partis en lutte. Le roi, *Dandadhara* (celui qui tient le sceptre) est le soutien des quatre couleurs et ordres.

A côté de cette théorie rigoureuse Kauçilya a eu le courage de prêcher, dans le pays de la mortification, le principe libéral de l'harmonieuse jouissance de la vie :

« Ne fuyez pas la joie, dit-il, satisfaites Kâma sans heurter Dharma ou Artha. Dharma et Kâma ont l'Artha pour racine (*Artha mûla*) donc Artha est la chose suprême (A. Ç., I. 3). »

Quelle que soit la différence entre les écoles de Dharma et d'Artha au point de vue de la supériorité définitive, l'une et

l'autre sont unanimes à accepter la *Dandanīti* comme la véritable âme de la science du gouvernement. La place la plus haute (exception faite pour les brahmanes « *Rājāsarvasyeste Brāhmanāverjam* ») est attribuée au roi par les *Sūtra* de Gautama (XI, 4) pour son gouvernement impartial (X, 8). Et même sa contribution est considérée par Gautama comme supérieure (à celle des brahmanes) car la protection de la société dépend du roi (Manu, VII, 43 ; Yājña, I, 310 ; Gautama, XI, 3, Manu, VII, 14 ; Yājña, I, 353). Manu aussi, dans la section sur le *Rājadharmā* expose le même principe suivant lequel la *Dandanīti* est une chose éternelle (*çāçvatī*). Et l'excellent commentateur Médhātithi honore Cānakya spécialement comme expert dans la science de la *Dandanīti*, tandis que Kulluka donne *Arthaçāstra* comme un synonyme de *Dandanīti*. La même tradition est conservée dans les lexiques (*kosa*). Amara dans son *Nāmaliṅgānuçāsana*, I, définit *ānviksikīdandanīti* comme logique (*tarkavidyā*) et science du profit (*arthaçāstra*). Et Sarvānanda dans son commentaire sur le lexique d'Amara cite Cānakya comme une autorité.

Cette science *Dandanīti*-*Arthaçāstra* (Mahābh, XII, ch. 58, 33) tient une place très importante dans le *Mahābhārata*, spécialement dans le chapitre 58 du *Çāntiparva*, relatif au *Rājadharmā*.

Comme nous l'avons déjà dit, il était à la mode autrefois de considérer tous les passages didactiques de l'épopée comme des interpolations. Sous l'influence de ce dédain et avec l'enthousiasme propre aux néophytes, M. V. Iyer (*Notes of a study of Mahābhārata*, Madras, 1922, p. 271) dans sa critique sur le texte du *Mahābhārata* dénonce les deux livres (XII et XIII) comme « deux énormes falsifications ». Mais pour peu qu'on possède un peu de sens historique, et qu'on ait la patience de comparer ce qui est dit du *rājadharmā* dans Manu (chap. VII et IX) et dans le *Çāntiparva* (chap. LVIII) à ce qu'en dit Kautilya, on découvrira quantité de renseignements précieux dans cette masse d'apparentes fal-

sifications et dans le désordre des théories contradictoires. Nous examinons cette question ici parce que, bien que le Çântiparva appartienne à l'épopée, il fournit des données de grande valeur pour l'histoire des écoles scolastiques.

Le terrible carnage du Kuruksetra est fini, les Kuru sont exterminés et les Pându victorieux, mais Yudhiszthira, l'aîné et l'unique souverain, est rempli de dégoût pour la souveraineté et veut renoncer au monde. Ainsi le « Chant de Paix » s'ouvre par une discussion dramatique entre ce roi affligé, ses frères et sa femme (Chap. VIII à XV). Ces derniers, à tour de rôle, essayent de le rappeler à son devoir royal. Le discours le plus intéressant de tous est celui d'Arjuna (chap. XV), qui avait subi une crise morale semblable juste au début de la guerre, crise conjurée par le fameux discours de Kṛṣṇa qui forme la Bhagavad Gîtâ. Ici nous voyons Arjuna parlant de deux ou trois façons différentes. Une première fois il justifie la guerre et toutes ses horreurs en citant le très cruel Kaṇika : « Un roi n'atteint jamais à la prospérité sans arracher la vie à ses ennemis, comme un pêcheur... » Ensuite il prêche en un langage trop subtil la doctrine élastique de la Gîtâ :

« L'âme la plus profonde de tous les êtres est incapable d'être tuée. Comment donc l'une d'elles peut-elle être tuée par une autre ? Comme une personne entre dans une nouvelle maison, ainsi l'âme passe dans des corps successifs. »

Mais le plus important de ses arguments est celui qui conduit à l'apothéose du *danda*, seul principe régulateur de la société, incarné par le pouvoir souverain. Arjuna cite d'abord la *Viṣṇu smṛti* (III, 95) (Cf. Mahâbh., XII, 15-11) qui loue le *danda*, et finalement s'appuie sur la même philosophie que Kautilya :

« Si le roi, toujours soucieux des devoirs du gouvernement, n'applique pas le *Danda*, alors le plus faible sera dévoré par le plus fort, comme les poissons dans l'eau. » (Mahâ, XII, ch. 15, 30 ; Manu, VII, 20).

Yadi na praneyedrâjâ dandam dandesv atandritah
jale matsyân ivâbhaksyan durbalân balavattarâh. »

Ce qui est simplement une mise en vers de la prose de Kautilya (*A. Ç.*, I, 1, p. 9).

Apranito hi mâtsyanyâyam udbhâvayati baliyân abalam
hi grasate dandadharâbhâve tena Gupta^h prabhavatîti.

« Faute d'être appliqué, il fait se réaliser la morale des poissons : le plus fort dévore le plus faible, faute d'un porteur de danda.

« C'est pourquoi il est dit : le Gupta est le maître. »

Il faut rappeler ici que l'établissement de la monarchie au moyen d'un contrat social régulier détruisant l'anarchie est décrit plus tard dans le Çântiparva (Chap. LXVII).

Mais Yudhishtira reste encore abattu par sa crise morale. Pour y remédier, le grand sage Vyâsa lui-même, apparaît et conseille d'aller consulter le héros mourant Bhîsma sur le râjadharma. Voilà la justification épique de ce livre. Bhîsma est honoré par Vyâsa comme le plus grand maître de la science royale, l'ayant étudiée avec Brhaspati, le maître des dieux et le maître des démons. Bhîsma commence son discours au chapitre 56 et donne un splendide résumé de la science royale tout entière en trois chapitres successifs, tout en examinant fréquemment des problèmes accessoires. Il est intéressant de noter les différentes écoles de science royale qu'il mentionne.

Tout au début, Brahma-Prajâpati composa un travail en cent mille chapitres pour assurer le bon gouvernement du monde. Ce traité n'embrasse pas seulement le Trivarga : Dharma, Artha et Kâma (*cp* Mahâbh. XII, ch. 335; Kâmasûtra, I, 5, 6, 7) mais aussi le Moksa. Il a été condensé par le dieu Çiva-Viçâlaksa en dix mille chapitres. Alors Indra-Bâhudantaka le condensa en cinq mille chapitres, Brhaspati en trois mille et par Kavi-Uçanas en mille chapitres. Cela eut lieu par pitié pour la diminution progressive de la durée de la vie

humaine. Dans le chapitre LIX du Çântiparva, est donné un résumé du traité original de Brahmâ qui touche pratiquement à toutes les branches importantes de la Dandaniti. Dans le chapitre précédent (LVIII) les compilateurs (râjaçâstra prañetârah) de la science royale sont énumérés comme suit :

1. Brhaspati ;
2. Viçâlâksa ;
3. Kâvya ;
4. Mâhendra ;
5. Pracetasa Manu ;
6. Bharadvâja ;
7. Gauraçiras.

Telle est l'histoire de la science royale à l'époque où le héros épique Bhîsma en parle. Quand un compilateur historique comme Kautilya apparut, la science avait déjà derrière elle des siècles de discussions. Mais il se trouvait en présence d'une grande confusion à cause de l'accumulation des textes, des gloses et des théories contradictoires exposées par les diverses écoles. Ainsi la science s'était presque perdue dans une mer d'obscurités dont Kautilya l'a tirée (uddhrta). Il a composé son sùtra ainsi que son commentaire, lui-même, pour éviter toute méprise, comme il le dit à la fin de son traité (A. Ç., p. 431).

La comparaison des données de l'épopée avec celles de l'Arthaçâstra est d'une grande importance. M. Jacobi, en deux essais (*Sitzber*, Berlin, 1911-1912), a étudié ce sujet et donné une liste des écoles et des auteurs relatifs à la Râjaniti et M. D. R. Bhandarkar (*Carmaicael lectures* : 1918, p. 89-90) a utilisé les résultats de M. Jacobi dans son étude sur le Çântiparva.

Ecoles

Auteurs individuels

- | | |
|-----------------|---|
| 1. Mānavâh | 6. Bhâradvâja |
| 2. Bârhaspatyâh | 7. Viçâlâksa |
| 3. Auçanasâh | 8. Parâçara |
| 4. Pârâçarâh | 9. Piçuna (Nârada) |
| 5. Âmbhîyâh | 10. Kaunapadanta (Bhîsma) |
| | 11. Vâtavyâdhi |
| | 12. Bâhudantiputra (? Indra ou Aindra) |
| | 13. Kâtyâyana |
| | 14. Kaninka Bhâradvâja |
| | 15. Dirgha Cârâyana (= ? Cârâyana de Kâmasûtra, I, 12) |
| | 16. Ghotâ mukha (? = Ghotaka-mukha de Kâmasûtra, I, 14 ; = ? Ghoda-çiras) |
| | 17. Kiñjalka |
| | 18. Piçunaputra (? Nâradiya) |

Les conclusions auxquelles arrive M. D. R. Bhandarkar, en comparant quelques textes du Mahâbhârata, de Manu et Kautilya sont intéressantes. Il est hors de discussion que ces trois textes ont tiré leur substance de sources plus anciennes, quoique l'une de ces écoles conserve la forme primitive, tandis qu'une autre montre les traces de remaniements tardifs. Les textes traditionnels étaient partie en prose, partie en vers (sûtra ou çloka) Les différences entre la prose et les vers relèvent de l'étude du style, mais n'enseignent rien sur la chronologie.

La Brhaspatinîti, publiée par le Dr Thomas (*Le Museon*, mars 1916) est écrite en style de sûtra, mais est sûrement récente, tandis que la syntaxe de plusieurs des çlokas de notre Arthaçâstra les dénonce comme fort anciens.

Il en est probablement de même de plusieurs sûtras et çlokas plus anciens que Kautilya a cités ou amalgamés à son texte.

1. N° 15-16 mentionnés par Vâtsyâyana comme rédacteurs de différents parties de Kâmaçâstra (cf. Ghotâ mukha et Digha-Kârâyana de textes Pâlis ; B. C. Law : « Wandering teachers at the time of Buddha », *Jour. Asiatic Soc. Bengal*, 1918).

Kauṭilya semble être apparu à une époque où la science du profit était en grande confusion. Il est difficile de distinguer aujourd'hui, comme au temps de Kauṭilya, entre les divers auteurs et les écoles : les disciples de Bahudantaka-Indra apparaissent comme un auteur Bâhudanti-putra chez notre auteur, exactement comme les Piṣunaputra, disciples de Piṣuna-Nârada, ainsi que l'a montré M. Bhandarkar. L'identification que ce savant propose de Bhisma (celui qui expose la Râjanîti, dans le Çântiparva) avec Kauṇapadanta, suivant l'autorité de Trikaṇḍaṣesa est aussi vraisemblable. Mais une quantité de nouveaux noms de maîtres d'Artha apparaissent et Kauṭilya était forcé, dans sa compilation, de réunir toutes les théories et les principes flottants sous le nom générique d'âcârya, qu'il cite vingt-trois fois. Il est très probable que la science du profit à l'époque de Kauṭilya, était aussi exposée à la dispersion, que la Science du plaisir, quand Vâtsyâyana l'a sauvée, comme nous le lisons dans son introduction (Kâma sûtra I, 1, 18).

« Ainsi le traité scientifique réduit en morceaux par divers savants était presque perdu. »

Kauṭilya, à la fin de son Arthaçâstra, montre une sollicitude toute semblable ; il a droit à notre gratitude durable pour avoir sauvé la science de la décadence et lui avoir infusé une vie nouvelle. Son Arthaçâstra occupe une position tout à fait unique dans la tradition scolastique de l'Inde ancienne.

Les autres traités existants, sur le même sujet, sont petits et fragmentaires.

Le temps a fortement endommagé l'œuvre des écoles de Brhaspati et de Çukra qui ont toujours été vénérés comme les pionniers de cette science. Kauṭilya leur rend hommage dès le début de son traité.

De même les compilateurs de l'épopée leur rendent hommage par la bouche de Hanumant (Mahâbh III, 150, 29) qui

commence son discours sur la politique en disant que « le monde des hommes est gouverné selon les lois de Brhaspati et d'Uçanas ». Parmi les œuvres de ces deux écoles, celle de Çukra a été découverte et publiée par M. G. Oppert sous le titre de *Çukranītisāra* traduit par M. Benoy Kumar Sarkar. Mais c'est un manuel très récent où l'on trouve mention de la poudre à canon. En ce qui concerne les œuvres de l'école de Brhaspati, elles passaient pour être complètement perdues, quand M. F. W. Thomas les a heureusement découvertes et publiées sous le titre de *Brhaspati sūtra*. Quoique écrit dans le vieux style des sūtra et contenant plusieurs choses anciennes, ce texte renferme des interpolations sectaires très récentes, où est conservé le vieux style orthodoxe des sūtra.

Nous avons aussi le résumé très complet du Çāntiparva et la Manusmṛti dans le style des çlokas dont nous avons un autre échantillon dans le discours de Dhṛtarāstra à Yudhisṭhira (Mahābh. Âçramavāsika. P., ch., V, VI, VII). Sous la même forme, nous trouvons un résumé de cette science dans l'Agnipurāna (ch. 220-227 ; 233-241). Enfin nous en avons un sommaire systématique dans le Kāmandakiya Nītisāra (qu'on suppose du III^e et IV^e siècle ap. J.-C.), qui resta pendant plusieurs siècles le plus apprécié des manuels de science royale et qui a été transporté à Java et Bali par les princes aventureux qui allèrent coloniser l'Insulinde (cf. Formichi : *Gl' Indiani e la loro scienza politica*, 1899).

En attendant de suivre un jour l'histoire détaillée de l'*artha* à travers tous ces textes, nous allons examiner en nous servant au besoin de certains d'entre eux, la section de l'Arthaçāstra, qui a trait à la Diplomatie, et qui constitue les sixième et septième adhikarana. Cet exposé nous permettra de nous faire une idée de la position de Kautilya dans les théories de la diplomatie hindoue.

IV

ESQUISSE GÉNÉRALE DE LA DIPLOMATIE DE KAUTILYA

LES BASES (PRAKṚTI)

(A. Ç. VI, 96 ; Kâm. IV ; Agnipurâna, ch. 238).

Comme un vrai fondateur de système, Kautilya cherche d'abord à déterminer les bases de la diplomatie. Il distingue sept éléments qu'il appelle Prakṛti. Ce mot est aussi vieux que la philosophie Saṅkhya qui est, à ses origines, pré-bouddhiste. Fidèle à la tradition et à la psychologie spéciale des scolastes hindous, Kautilya prend un vieux mot et lui confère un sens nouveau. Dans le dernier chapitre (A. Ç. XV, 180, p. 430) de son livre, qui révèle sa méthode d'exposition (tantra yukti) il remarque que :

« J'appelle (svasamgñâ) ma propre définition, celle qui n'a pas été donnée dans la même forme que les autres. Par exemple, la première Prakṛti, le terrain contigu et la deuxième Prakṛti, etc... »

Ainsi le mot Prakṛti a une signification spéciale. Mais il faut remarquer aussi que Kautilya mentionne le Sâṅkhya en premier dans le groupe des quatre systèmes de philosophie qu'il appelle ensemble Ânviksiki. De plus, il semble qu'il y ait un parallélisme étroit entre les atomes primordiaux en lutte que nous trouvons dans la Prakṛti du Saṅkhya (V. Dr Brojendranath Seal, *The Positive Sciences of the ancient Hindus*. Saṅkhya-yoga) et dans la diplomatie atomique de Kautilya. Laissant de côté ce problème destiné à séduire les étudiants de philosophie pure, nous allons analyser la conception de Kautilya.

Ces sept Prakrtis sont :

- 1° Le Souverain (svâmi) ;
- 2° Les Ministres (amâtya) ;
- 3° Le Pays (royaume) (janapada) ;
- 4° Les Forteresses (durga) ;
- 5° Le Trésor (koça) ;
- 6° L'Armée (danda) ;
- 7° Les Alliés (mitra).

Ce sont là, pour Kauṭilya, les véritables éléments de toute souveraineté. Mais quelques siècles après, Kâmandaka, qui est un pandit et non un politicien, fait dans son *Nitisâra*, un résumé en vers de l'Arthaçâstra et ne comprend pas l'extension des définitions de Kauṭilya.

Kâmandaka énumère très bien les sept éléments, mais dans la suite il finit par restreindre l'idée générale de souveraineté (râjasampat) à celle du royaume (râjyam). Il oublie que le royaume est déjà l'un des éléments, et ainsi il confond la partie avec le tout ; mais son excellent commentateur Samkarâryya, qui semble avoir étudié profondément le texte de Kauṭilya, corrige en partie l'erreur de Kâmandaka en revenant à la conception originale des éléments (upâdâna) à leur intégration et désintégration (viçlesa). La théorie des sept éléments apparaît aussi dans Manu (IX, 294). Yājñavalkya (I, 352) dans le Mahâbhârata (LXIX, 69-70), et la Çukraniti (L, 61) (Mais dans Çukra (II, 71-74) les Prakrti sont définies comme les dix fonctionnaires).

Enfin le mot Prakrti trouve sa place dans le lexique d'Amarakosa :

Svâmyamâtya suhrtkoça râstra durga valânica (cp. aussi A. Ç. VIII, 127 Prakrtivyasanavarga ; Manu, IX, 295-297).

Puis Kauṭilya caractérise chacun des éléments, et le souverain (svâmi) apparaît comme le centre de tout le système.

Îsvara prakrteḥ pradhânatvât svâminam adhikrtyâha :

Ici Samkarâryya (sur Kâmandaka, IV, 1) suivant Kauṭilya est d'accord avec toutes les autres écoles. La première

question posée par Yudhis/hira à Bhîsma (Mahâbh., ch. 59, 8) sur la diplomatie royale était : « Pourquoi un homme, qui est sujet à la naissance et à la mort et qui possède les mêmes qualités que les autres, est-il placé à la tête des autres ? » En réponse (Mahâbh., ch. 68), Bhîsma présentait la royauté comme le dernier remède contre l'anarchie (mâtsyanyâya). Il racontait comment le contrat social avec le premier roi, Manu, avait assuré la vie et la propriété au peuple (la même histoire est contenue dans l'Arthaçâstra (I, 9) quoiqu'elle y soit présentée comme un pieux mensonge destiné à terrifier les détracteurs de la royauté et les ramener à l'obéissance). Le même argument en faveur de la monarchie est donné dans Manu (VII), Kâmandaka (I, II), Çukranîti (I) avec de simples variantes. Il est dangereux d'affirmer que tel ouvrage l'a emprunté à tel autre : tous semblent l'avoir reçu de cette mystérieuse source de la sagesse hindoue, la tradition orale, qui transmettait un ensemble de vérités flottantes, longtemps avant les écoles et les scolastes.

Justement parce que la royauté est un privilège élevé, elle porte avec elle de graves responsabilités ; nulle part ce point n'est mieux développé que dans l'emploi du temps indiqué par Kauçîlya pour le roi. Dans la section sur la diplomatie il met en première ligne l'ensemble des vertus morales nécessaires au roi (svâmi sampat).

Là il suit les traces de ses deux grands maîtres, Çukra et Brhaspati. Selon une strophe de la Çukranîti (I, 92) (aussi Mahâbh., XXXIII, 56-57) le roi doit d'abord se discipliner lui-même, puis discipliner ses fils, puis ses ministres, puis ses officiers et enfin ses sujets. De même la Brhaspatinîti (I, 1) commence par le sûtra : âtmavân râjâ ; (cp. aussi, gunavato râjyam (Br. n. II, 1). Et Kauçîlya semble n'avoir écrit qu'un bhâsya (commentaire) sur ce point dans son premier chapitre sur la diplomatie. Nous y trouvons un véritable catalogue des vertus royales, soigneusement classées :

a) Les qualités qui attirent au roi des partisans (abhigâ-

mikâ gunâh) : de naissance noble, chance, intelligence, héroïsme, habitude de prendre conseil des anciens, piété, sincérité, fidélité, reconnaissance, magnanimité, grande énergie, promptitude à agir, possession de vassaux puissants (ou disciplinés), résolution, aptitude à s'entourer de gens à l'esprit large, amour de la discipline.

b) Les qualités intellectuelles (prajñâ gunâh) (cp. Çukra, III, 58-59) : curiosité, attention, assimilation, mémoire, discernement, choix raisonné (uhâpoha) et passion de la vérité (tatvâbhiniveça).

c) Les marques d'énergie (utsâhagunâh) ; courage, fierté (amarsa) (ou impatience sous l'humiliation), promptitude, compétence (dâksya).

d) Les qualités personnelles (âtmasampat) : il doit être avisé (ou éloquent), spirituel, de mémoire et d'intelligence vigoureuse, de haute prestance, maître de soi, maître en différents arts (kṛtaçilpa) ; il doit employer la punition, etc... au moment du danger, rendant le bien pour le bien et le mal pour le mal ; modeste, capable de prévenir les dangers publics ; voyant profondément et de loin (dīrghadūradarçī) (Çukra, III, 69-75) expert en tout ce qui concerne le lieu (deça), le temps (kāla) et l'action des hommes (purusakāra), les traités (sandhi) et les guerres (vighraha), les concessions (tyāga), les réserves (samjama) et l'entente (pana) ; habile à découvrir le point faible de l'ennemi ; mesuré dans ses émotions, digne dans les manifestations de sa fatigue, de sa colère, etc... ; libre de passions, d'irascibilité, de cupidité, d'arrogance, de paresse, d'inconstance, d'impatience, de cruauté ; sachant parler le premier d'un visage souriant, suivant les conseils des anciens (cp. Çukra, I, 643 aussi Raghu, VIII, IX, XVII).

Cette respectable liste de vertus est presque entièrement reproduite en vers par Kāmandaka (IV, 6-23), et son excellent commentateur Samkarāryya cite de temps en temps le texte original de Kauṣilya pour attirer l'attention sur les chan-

gements dus aux exigences métriques, chez Kāmandaka. Ainsi le groupe *a*) est reproduit dans Yājña, I, 308, 310. La Çukranīti aussi contient des échos de la phraséologie de Kautilya. Enfin, le Rāmāyana (II, 2, 30-44) quand il énumère l'ensemble des vertus du prince héritier reproduit une liste de vertus choisies parmi les quatre groupes de Kautilya; d'autre part (Rāmāyana, II, 3, 42-45), les conseils du vieux roi Daçaratha à son fils, Rāma, reconnu comme prince héritier par le peuple, sont en harmonie parfaite avec les principes de l'Arthaçāstra (I, 3) tels qu'ils sont formulés dans le bref et profond paragraphe intitulé « la conduite d'un saint roi (rājarsivrttam) ».

« Le roi idéal doit d'abord conquérir ses sens en surveillant le groupe des six ennemis moraux (arisadvarga); il doit acquérir la sagesse (prajñā) en s'associant avec les anciens (vrddhasamyoga); il doit voir au moyen de ses espions (cāra), être attentif à l'acquisition et énergique à affermer ce qui est acquis (yogaksemasādhana); défendre les devoirs respectifs des quatre ordres (svadharmasthāpana : cp. Bhagavadgītā, III, 35) par sa propre administration; arriver à la maîtrise de soi (vinaya) en cultivant les sciences (vidyopadeça); se rendre cher au peuple (lokapriyatva) en lui assurant un profit; régler sa conduite par la considération du bien-être » (hitena vrtti) (c. p. l'idéal de kaliyāna et de hitasukha d'inscription d'Asoka et de Kalyānābhijana du Rāmāyana).

Cette sollicitude à gagner le cœur du peuple est la plus forte garantie contre le despotisme. Aussi tous les manuels de nīti insistent sur ce point et Kāmandaka (III, 39-40) nous conserve fidèlement cette tradition lorsqu'il formule ce titre significatif : « Façon de gagner ses sujets » (prajāsamgraha). Pour y parvenir, le roi doit sacrifier sa vanité et alors, par les vertus positives de la discipline, il pourra conquérir le monde entier. Ses ennemis mêmes seront transformés en bons amis. Cette idée se trouve aussi chez Açvaghosa quand il fait un portrait idéal du roi Çuddhodhana, père du Bouddha (cf. Buddhacarita, I, 9-14; II, 6); elle est développée

plus tard dans l'esquisse poétique des rois parfaits (comme Dilip, Raghu, Daçaratha, Atithi) tracée par Kâlidâsa dans son épopée de *Raghuvaṃṣa*.

B) Le roi, même s'il est parfait, ne peut supporter seul le faix du gouvernement : d'où la nécessité d'avoir des ministres (Manu. VII, 54 ; Visnu. III, 71) et des fonctionnaires. Kauṭilya (A. Ç. I, 3, p. 13) pose en principe que la souveraineté dépend de la coopération ; une seule roue ne peut suffire ; le roi doit nommer des ministres et suivre leurs conseils (cf. Yājña I, 311. Ses prédécesseurs, Brhaspati et Çukra attribuent tous deux la même importance aux ministres et à ceux qui les aident. Brhaspati, en effet, immédiatement après son premier sūtra sur le roi, dit que celui-ci doit choisir des ministres qui sont maîtres d'eux-mêmes ; il ne doit pas faire ce qu'il croit juste, s'il est désapprouvé par le plus grand nombre ; il peut pourtant le faire si des hommes d'expérience le recommandent (Br. niti. I, 2, 4, 5 et VI, 5, 6).

De même, le deuxième livre du Çukraniti commence par un çloka, qui apparaît avec une petite variante, dans le Çântiparva du Mahâbhârata (LXXX, I : Manu VII, 55) : puisque, même pour une petite action, il est difficile d'achever la tâche seul, comment pourrait-on sans aide venir à bout du vaste labeur de l'Etat ? Donc, même si le roi est versé dans toutes les sciences et expert en diplomatie, il ne peut jamais discuter les problèmes du profit sans ses conseillers.

Ainsi le chapitre II du Çukraniti (Cp. Agni P. ch. 220) consacre les çlokas 71 à 109 aux hauts fonctionnaires et les çlokas 110 à 176 aux petits fonctionnaires. Ce texte rivalise avec le deuxième chapitre, Adhyaksapracâra. (cf Manu, VII, 81 et Medhâtithi) de Kauṭilya sur le même sujet, sinon en qualité, du moins en étendue. Le Râmâyana (I. 7, 9-10 ; II, 100, 4) aussi, quand il décrit les ministres du roi Daçaratha résume les vertus essentielles des ministres suivant les règles de Kauṭilya. Mais celui-ci est supérieur à tous les autres sur ce

point, parce qu'il conserve les différentes théories de diverses écoles au sujet de la création des ministres (A. Ç. I. 4).

Bhâradvâja dit :

« Le roi doit choisir ses ministres parmi ses compagnons d'étude car leur pureté (çauca) et leurs capacités (sâmartha) sont connues. On peut avoir confiance en eux.

« Non, dit Viçâlâksa, les camarades de jeux dominant le roi : les ministres doivent être choisis parmi ceux dont le caractère privé est connu du roi, qui partagent ses vices et ses vertus ; ils craindront ainsi de faire tort à celui qui connaît leur cœur.

« Mais le danger est réciproque, dit Parâçara, car le roi devra les suivre dans leurs mauvaises comme dans leurs bonnes actions, puisqu'ils connaissent ses propres secrets. Tant que le roi craint que le peuple ne connaisse ses secrets, il n'est indépendant qu'en théorie. Que ceux-là soient ministres qui servent le roi dans le danger, même au péril de leur vie, car leur fidélité est éprouvée.

« Non, dit Piçuna, c'est là de la fidélité (bhakti) mais non de la capacité intellectuelle (buddhiguna). Ceux qui s'occupent des finances, qui maintiennent constant le niveau du profit, et même produisent un surplus de bénéfices, ceux-là doivent être nommés ministres, car leur capacité est éprouvée.

« Non, dit Kaunapadanta, car ceux-là peuvent être privés des autres vertus ministérielles. Le roi doit avoir des ministres héréditaires, car alors, même s'ils agissent mal, ils n'abandonneront jamais le roi, parce qu'ils connaissent ses actions glorieuses et qu'ils ont égard aux relations familiales qui les lient (sagandhatvât). Il en est de même dans les espèces animales : la vache reste toujours avec son troupeau et quitte celui avec lequel elle n'a pas de liens.

« Non, dit Vâtavyâdhi, car ces parents domineront tout et agiront comme le Seigneur lui-même ; le roi doit choisir au contraire des ministres nouveaux, experts en politique ; de tels ministres n'osent pas offenser le roi parce qu'ils le considéreront comme Yama, le dieu de la Justice, le vrai porteur du sceptre de la discipline.

« Non, dit Bâhudantîputra, car un théoricien de la littérature politique provoque des désastres par son manque d'expérience au sujet des bonnes et des mauvaises actions. Les ministres doivent être choisis parmi ceux qui sont nobles de naissance, sages, honnêtes et purs (Cp. A. Ç. I., 6 cité par Medhâtithi sur Manu VII, 54), héroïques, loyaux ; et choisis seulement en considération de leurs vertus (Cp. Kâm. IV, 24-37).

« Ceci », dit Kautilya, « est juste sous tous les rapports. La façon de travailler prouve la valeur personnelle. »

Ayant ainsi fixé la façon de choisir les ministres (*amātya*), Kautilya (A. Ç. I. 5) indique le critère à employer pour choisir les conseillers (*mantrin*). Le roi doit vérifier à leur sujet, les points suivants : domicile (*janapada*) et influence locale (*avagraha*) au moyen des personnes dignes de foi ; valeur technique (*çilpam*) et connaissance des çāstras au moyen des collègues ; sagesse (*prajñā*), ténacité (*dhārayisnutā*) et habileté (*dākṣa*) au moyen d'épreuves pratiques (*karmārambha*) ; éloquence (*vāgmitva*), abondance de ressources (*prāgalbha*) et ingéniosité toujours renouvelée (*pratibhānavatva*), au moyen de discussions ; endurance (*kleçasahatva*), au moyen de l'énergie et de l'héroïsme en cas de danger ; honnêteté (*çauca*), amitié (*maitratā*), loyauté éprouvée (*drdhabhakti*) au moyen d'une association intime (*samvyavahāra*) ; conduite (*çila*), force (*bala*), santé (*ārogya*), résistance (*satva*), application (*yoga*), puissance de travail (*astambha*), constance (*acāpalya*), au moyen d'amis intimes ; affabilité (*sampriyatva*), et absence de tout sentiment hostile (*avairitva*) au moyen de l'expérience personnelle.

Par ce choix de ministres capables et responsables, l'Arthacāstra se place bien plus au-dessus des descriptions de la constitution primitive conservées dans la littérature de l'école juridique (*Dharma*). Ce serait une erreur d'en conclure que la tradition de l'école de l'Artha n'est qu'une version tardive et amplifiée d'anciennes traditions de l'école juridique. Car il est possible que la théorie du gouvernement, en tant qu'elle concerne directement l'école de l'Artha, ait été plus fidèlement et complètement conservée dans la littérature de cette école que dans celle de l'école juridique ; tout y est résumé et subordonné au thème central, le Rājadharmā, qui n'est qu'une partie du Dharmacāstra (Cp. Bühler, *Vācistha Dh. Sūtra*. Introduction, *S. B. E.*, XIV, p. xxvi).

C) Le troisième élément est le pays, dont les qualités idéales sont énumérées ainsi :

« Un beau pays doit être étendu ; se soutenir et soutenir les autres, pouvoir se défendre par lui-même et se suffire à lui-même en cas de danger, être redoutable aux ennemis, posséder des vassaux obéissants (Cp. Manu, VII, 69 ; Visnu, III, 4, 5), être exempt de marais, de rochers, de sel minéral, d'aspérités, de broussailles épineuses, de forêts abritant des tigres et des bêtes sauvages ; être plaisant, avoir des sillons fertiles, contenir des minéraux précieux, des produits forestiers, des parcs à éléphants, des pâturages pour le bétail ; être populeux, avoir des régions cachées, être riche en bétail (Cp. Yājña, I, 320), naturellement irrigué, muni de routes de terre et d'eau, riche en marchandises de valeur et variées, capable de supporter les charges militaires ; avoir des agriculteurs laborieux, des maîtres et des ouvriers intelligents, une population loyale et honnête. »

Cette description d'un pays idéal rappelle la description du Milinda Pañho (I, 2 ; V, 4). Ce classique ouvrage bouddhique étant un dialogue entre un prince conquérant et un savant érudit contient naturellement de nombreuses réminiscences de l'Arthaçāstra, tel qu'il était connu alors. L'excellent commentateur Madhātithi cite pour ainsi dire mot à mot, cette partie de Kauṭilya en commentant Manu (VII, 56). Le mot *sthāna* est défini par lui comme un synonyme du groupe : armée, trésor, forteresse et pays, ce qui semble être un raffinement tardif. Il accepte *rāstra* comme synonyme de *jana-pada*, comme Kauṭilya (II, 24, p. 60) et dans son *deça paryāya* il cite le texte autorisé de Kauṭilya presque avec les mêmes mots. Les commentaires sur Manu (VIII, 69), le Yājña (I, 320) et Visnu (III, 4 et 5) nous montrent un parallélisme intéressant. Kāmandaka (IV, de 48 à 54) a simplement mis en vers le texte de Kauṭilya.

D) Les forteresses (A. Ç., II, 21, 22 ; Cp. Agni P., ch. 221).

Les forteresses ont joué un grand rôle dans les guerres primitives et occupent naturellement une place importante

dans la diplomatie de Kauṭilya. Chose curieuse, la description du pays idéal immédiatement suivie de celle des forteresses considérées comme un glorieux couronnement se trouve aussi bien chez Kauṭilya que dans le Milinda Pañho (V, 4). La similitude est frappante, sinon dans la phraséologie, du moins dans le contenu, spécialement en ce qui concerne la construction et la décoration des villes fortes. Laissant l'architecture des forteresses de Kauṭilya aux étudiants de l'archéologie hindoue, nous allons décrire l'utilité diplomatique des forteresses.

Kauṭilya (II, 21, p. 51) classe celle-ci en quatre groupes :

a) Celles qui sont dans une île ou sur une plaine au milieu des pays bas (audaka);

b) Celles qui sont sur des rochers ou dans des grottes (pārvata);

c) Celles qui n'ont pas de cours d'eau ou de puits (dhānvan);

d) Celles qui sont en forêt avec des cours d'eau connus de leurs seuls habitants (vana).

Parmi celles-ci, a) et b) sont les défenses des pays habités, tandis que c) ou d) sont celles des pays déserts ou forestiers. Cette classification est fidèlement conservée par Kāmandaka (IV, 59, 60); et elle se montre avec de faibles variantes dans les textes suivants :

Manu, VII, 70-71.

Mahābh, XII, ch. 87, 4-5.

Çukra, VI, 6.

E) Les trésors : (cp. Kām. IV. 61-62).

Les trésors doivent avoir été acquis, honnêtement, (cp. Manu. VII. 80 ; Yājñ. I. 339) par le roi lui-même ou ses prédécesseurs, être riches en or en argent, comporter diverses collections vastes de bijoux (ratna) et de monnaies (hiraṇya), être capables de supporter des malheurs et des arrêts d'acquisition de longue durée.

F) L'armée : (cp. Kām IV. 63-65 ; Çukra IV. 7).

L'armée doit être héréditaire et permanente ; le soldat sera obéissant et satisfait ; il doit être en mesure de subvenir

aux besoins de ses femmes et de ses enfants ; loin d'être démoralisée comme il arrive en service étranger, l'armée sera redoutable en toute circonstance, dure à la fatigue, exercée à plusieurs combats et à la science des armes, tout entière fidèle dans l'adversité comme dans la prospérité, parce qu'elle a un but commun, et qu'elle est formée en majorité de Ksatriya.

G) Les alliés : (cp. Kâm. IV. 66-73).

Les alliés doivent être héréditaires, permanents, obéissants et fidèles ; ils doivent agir avec promptitude et vigueur.

Les qualités des alliés sont développées par Kauṭilya dans sa section sur l'alliance. (A. Ç., VII. 116, p. 291 ss).

Ces sept éléments forment les bases de la diplomatie de Kauṭilya, il les met en relief à la fin de cette action.

Un roi qui est maître de soi rend prospère des éléments peu prospères ; par contre, un roi qui n'est pas maître de soi ruine ses éléments, même s'ils sont prospères et loyaux.

Ainsi un roi qui n'a à sa disposition que de mauvais éléments et qui n'est pas maître de soi, même s'il est maître des quatre coins du monde, peut s'exposer à être assassiné par ses sujets ou à tomber aux mains de ses ennemis.

Un tel roi, stupide et sans caractère, est considéré comme facile à vaincre ; le diagnostic est formulé sous ce titre : « qualités souhaitables chez un ennemi. »

II

SPHÈRE D'ACTION

(A. Ç. VI, 97 ; cp. Kâm. VIII. ; Çukra IV, 1 ; Agni P. ch. 232 ; Yājñ. I. 344 ; comm. ; Manu VII. 154-158. comm.).

Ayant ainsi établi les bases de la diplomatie, Kauṭilya définit son domaine qu'il appelle *mandala* : le cercle des états. C'est presque un lieu commun de la littérature politique hindoue de décrire les relations diplomatiques en énumérant le

nombre des Etats qui jouent le rôle d'amis ou d'ennemis, suivant leur relations mutuelles dans l'espace. Elle est amenée à considérer des zones d'amitié ou d'inimitié de différentes nuances. Le centre du cercle est composé du roi conquérant (vijigtsu) et de son ennemi (ari) immédiat, et, à la circonférence, les différents mandala des autres Etats ; suivent leurs orbites décrites conformément aux lois d'attraction et de répulsion primordiales et fatales (cp. Çukra IV. 1, 8-11). On trouve là probablement un reflet dans la politique des anciennes théories astronomiques sur les mouvements des astres. La conception du mandala est essentiellement dynamique.

Les Etats sont énumérés comme il suit :

1. L'Etat central, conquérant (vijigtsu) ;
2. L'ennemi central (ari) ;
3. Le premier allié du n° 1 (mitra)
4. Le premier allié du n° 2 (ari-mitra) ;
5. L'allié de l'allié du n° 1 (mitra-mitra) ;
6. L'allié de l'allié du n° 2 (ari mitra mitra) ;
7. Les ennemis de derrière (pârsnigrâha, ceux qui prennent aux talons) ;
8. Les amis de derrière (âkranda) ;
9. Les amis des ennemis de derrière (pârsnigrâhâsâra) ;
10. Les amis des amis de derrière (âkrandâsâra).

Ainsi les deux premiers sont entourés des huit autres et forment avec ceux-ci les dix zones diplomatiques. Kautilya leur ajoute deux zones extérieures : (cp. Çukra IV. I. 20-21).

11. Les puissances intermédiaires (madhyama) ;
12. Les rois neutres (udâsina).

Ainsi sont formé les douze éléments royaux (râjaprakṛti) (cp. les commentaires de Kṣīrasvāmin et Sarvānanda sur Amarakosa III, 2, *Ksatriyavarga*).

Chacun d'eux possède cinq des sept éléments fondamentaux (dravyaprakṛti) (cp. Manu VII. 156-157, comm.), sans compter les rois et les alliés, ce qui nous donne soixante éléments, plus douze rois, soit un total de soixante-douze.

Kâmandaka discutant cette question des *mandala* dans son chapitre XVIII en donne différentes définitions, suivants plusieurs écoles que Kautilya ne mentionne pas ; par exemple l'école de Manu ; Guru (Brhaspati), Kavi (Çukra), Viçâlâkṣa, etc.,

Voici quelques définitions (cp Medhâtithi sur Manu, VII, 135) que donne Kautilya pour les éléments essentiels :

Le *conquérant* est un roi qui est maître de soi, qui possède des éléments fondamentaux et qui connaît la diplomatie (Kâma, VIII, 16-22).

L'*ennemi* est le roi qui possède les qualités et les ressources hostiles (cp. Manu, VII, 210).

L'*intermédiaire* est le roi qui possède un territoire contigu à la fois à celui du conquérant et à celui de l'ennemi, et qui est capable d'aider ou de nuire en s'alliant avec l'un ou avec l'autre,

Le roi *neutre* est celui qui est en dehors des territoires des trois rois précédents, et qui étant très puissant est capable d'aider les trois rois en s'alliant avec eux ou de leur nuire en les combattant.

Ce sont là les quatre grands cercles (*caturmandala*). Chacun de ces éléments trouve puissance et succès suivant sa richesse en éléments.

Puissance, signifie force ; et succès signifie bonheur (cp. Çukra, III, 1).

La puissance (*çakti*) est de trois sortes : (cp. Raghu VIII, 19, comm.).

1° puissance de conseil : (*mantraçakti* ; cp. *mantramûlo vijaya*, Br. nîti IV, 27), force intellectuelle ;

2° puissance du roi : (*prabhuçakti*) force de trésors et d'armée ;

3° puissance d'action : (*utsâhaçakti* ; cp. Manu IX, 300) force d'héroïsme.

Le succès (*siddhi*) est défini de même.

Pour tous les maîtres de mandala il y a trois considérations fondamentales :

- 1° Le déclin (ksaya) ;
- 2° L'arrêt (sthāna) ;
- 3° La prospérité (vrddhi).

A cet égard ce qui concerne la conduite et l'absence de conduite (nayāpanaya) appartient à l'action humaine (mānusa).

Ce qui concerne la chance et la malchance (ayānaya) appartient à l'action divine (daiva).

En effet, le monde est gouverné par des actions divines et humaines (cp. *Manu* VII, 205 ; *Yājñ*a, I, 348).

L'action divine est imprévisible. Par suite, obtenir un résultat dont on désespérerait est le fait de la chance (aya).

L'action humaine est prévisible. Par suite le succès dépend de l'acquisition et de la consolidation de la conduite (naya) (cp. *Br. niti* VI, I).

Le succès est dû à la conduite, l'insuccès à l'absence de conduite. L'un et l'autre dépendent de la raison humaine, mais l'action divine les dépasse.

La tranquillité (çama) et l'activité (vyâyāma) sont les principes de l'acquisition (yoga) (cp. *Manu* VII, 99, 101) et de la consolidation (kṣema) (cp. *Yājñ*a I, 316). L'activité donne l'acquisition de l'objet désiré. (cp. *Gautama D. S.* IX, 63). La tranquillité donne la consolidation (cp. *Mahābh.* XII, ch. 58 (60) du fruit de l'action. L'activité et la tranquillité ont pour principe la sextuple méthode (śāḍgunya).

A la fin de cette section, Kautilya revient à la conception du mandala et du roi conquérant qui en est le centre :

« Dans le mandala, le maître du cercle doit constituer la jante avec ceux qui sont au delà, les rayons avec les voisins, le moyeu avec lui-même » (cp. *Raghu*, IX, 15 comm.).

La sextuple méthode, à laquelle Kautilya vient de faire allusion, est exposée dans le chapitre suivant de Kautilya que nous allons donner intégralement.

LA SEXTUPLE MÉTHODE (*sâdgunya*)

(A. Ç. VI, 98-99 ; Cp. Agni, P. ch. 233, 239 ; Manu, VII, 159-180, comm. ; Mahâ. ch. XV, ch. VI, 1-12 ; Çukra, IV, 7 (232 ff).

Enumération de six méthodes politiques : détermination du déclin, de l'équilibre et du progrès.

La source de la sextuple méthode repose sur le cercle des éléments.

L'entente, la guerre, l'équilibre, l'expédition, l'appui et la double relation forment la sextuple méthode. Ainsi disent les maîtres.

« Il n'y a que deux méthodes », dit Vâtavyâdhi. La guerre et l'entente sont la base de la sextuple méthode.

« Six méthodes plutôt » dit Kauçilya (cp. Kâm : XI, 35-40, com.) « car leur caractéristique diffèrent », ce sont : pour l'entente (*sandhi*), la stipulation réciproque (*panabandha* cp. Raghu. VIII, 21 comm.), pour la guerre, (*vigraha*) l'attaque, l'équilibre (*âsana*) qui signifie indifférence (*ûpeksana*), l'expédition (*yâna*) qui signifie expansion, l'appui (*saṃçraya*) qui consiste à se reposer sur un autre, la double relation (*dvaiddhîbhâva*) qui est faire la paix avec quelqu'un, la guerre à un autre ; (cp. Manu, VII, 160, com.) telles sont les six méthodes.

Celui qui est humilié par l'ennemi doit faire une entente,
Celui qui grandit doit entreprendre la guerre.

« Mon ennemi ne peut me détruire, et moi je ne peux le détruire » : dans ce cas on doit pratiquer l'équilibre.

Quand on possède des ressources supérieures on doit entreprendre une expédition.

Quand on est privé de force on doit chercher un appui.

Dans une action dont le succès dépend d'un secours on doit pratiquer la double relation.

Telles sont les circonstances déterminantes de ces méthodes.

Parmi ces méthodes, on doit s'en tenir à celle qui permet

de développer chez soi les forteresses, les talus (pour l'irrigation), les routes commerciales, la colonisation des régions désertes, la production des minéraux, les parcs d'éléphants, etc. et en même temps détruire toute ces choses chez les ennemis. C'est là le progrès. (Cp. Medhâtithi sur Manu, VII, 160 ; Mallinâtha sur Raghu, XVII, 61).

On peut voir sans inquiétude les progrès de l'ennemi en raisonnant ainsi : Mon progrès sera le plus rapide et le plus grand des deux, tandis que chez l'ennemi ce sera le contraire.

On doit avoir recours à l'entente quand le progrès produit simultanément des résultats égaux.

Lorsqu'on assiste à l'échec de ses propres affaires, et non à celui des affaires de l'ennemi, il ne faut pas s'en tenir là, (car) c'est le déclin.

A la longue mon déclin sera moindre et sera l'origine de la prospérité, ce sera le contraire pour l'ennemi.

Quand on sait cela, on peut dédaigner son propre déclin.

On doit avoir recours à l'entente quand le déclin produit simultanément des résultats égaux.

Quand on n'aperçoit dans ses propres efforts ni progrès ni déclin, c'est l'équilibre.

On peut dédaigner son propre équilibre, quand on trouve que son équilibre sera de plus courte durée et produira de plus grands résultats, tandis que ce sera le contraire chez les ennemis.

« On doit avoir recours à l'entente quand l'équilibre produit simultanément des résultats égaux ». C'est ce que disent les maîtres. « Cela n'est pas déraisonnable », dit Kautilya.

On doit s'en tenir à l'entente pour la prospérité dans les conditions suivantes :

En employant l'entente, je puis détruire les travaux de l'ennemi par ma grande activité, je jouirai des profits de mon activité ou de celle de l'ennemi ; en profitant de la confiance de l'ennemi dans l'entente, je ruinerai ses travaux, en me servant de l'intrigue, de la magie et de l'espionnage, pour

attirer les gens qui fournissent à mon adversaire les moyens d'action, j'offrirai des faveurs (anugraha), des immunités (parihâra) et des facilités (saukaryya) pour profiter de la prospérité de mes travaux, ou bien mon ennemi étant allié avec une grande puissance se trouvera ruiné dans ces propres entreprises ou bien en se battant contre un autre ennemi il recherchera mon alliance dans le dessein que je prolonge ses guerres, ou bien l'ennemi troublera un royaume, qui, tout en étant allié avec moi, m'est cependant hostile, ou bien les sujets de mon ennemi opprimé viendront à moi, ainsi je réussirai dans mes entreprises. Entravé dans ses affaires et entraîné dans une crise d'adversité, mon ennemi sera incapable de me contrecarrer dans mes affaires. Etant allié avec les deux adversaires de mon ennemi, j'augmenterai mes ressources, ou harcelé par l'ennemi, je conclurai l'entente et ensuite je romprai le cercle des Etats et les gagnerai à moi après leurs divisions, ou bien en maîtrisant l'ennemi par les faveurs ou les punitions, je le ferai haïr pour son ambition à dominer le cercle, et quand il sera haï, je le détruirai.

On doit s'en tenir à la guerre, pour la prospérité, dans les conditions suivantes : mon pays est plein de guerriers et de corporations, il est protégé par des rochers, des forêts, des rivières, des forteresses, des voies d'accès uniques (ainsi) il sera capable de résister aux efforts de l'ennemi sur les frontières m'abritant derrière des forteresses imprenables ; perdant son énergie dans les calamités et les troubles, mon ennemi atteindra la ruine en temps voulu, ou, tandis qu'il m'attaque dans une autre direction, je peux séduire ses sujets (ou les engager à venir s'installer dans mon pays).

On doit s'en tenir à l'équilibre pour la prospérité en considérant ce qui suit : l'ennemi ne peut pas faire tort à mes affaires ni moi aux siennes ; c'est comme un combat entre un chien et un sanglier qui se termine par des efforts inutiles ; me concentrant dans mes propres entreprises, je prospérerai.

On doit s'en tenir à l'expédition pour la prospérité, en

considérant ce qui suit : la destruction des travaux de l'ennemi dépend de l'expédition et je suis en état de sauvegarder mes propres entreprises.

Si on trouve que l'on n'est pas capable de ruiner les affaires de l'ennemi, ni de sauver ses propres affaires de la ruine, alors on doit s'appuyer sur une puissance plus forte en passant du déclin à la stabilité et de celle-ci à la prospérité.

On doit s'en tenir à la double relation, pour la prospérité, dans les conditions suivantes : d'une part en observant l'entente j'avancerai mes affaires, de l'autre en déclarant la guerre, je ruinerai les affaires de l'ennemi.

Ainsi, dans le cercle des éléments, on doit s'efforcer de faire passer ses propres entreprises du déclin à l'équilibre, et de l'équilibre à la prospérité (Mahâbh. XII, ch. 58 (31) au moyen de ces six méthodes (cf. Govindarâja sur Manu VII, 161, Mahâbh. XII, ch. 68 (71-74)).

MÉTHODE D'ALLIANCE (*samçrayavrttiḥ*)

A. Ç., VII, 100 ; cp. Kâm, XI, 24-27.

Parmi ces six méthodes, Kauṭilya discute premièrement sur la méthode d'alliance. Comme il convient à un politicien, il est tout à fait utilitaire dans son attitude envers ce problème :

« On doit s'allier avec une puissance plus forte que n'est le voisin, (cp. Govindarâja sur Manu VII, 161) s'il n'y en a pas, on doit s'allier avec des voisins, et l'on doit s'efforcer de lui fournir en secret de l'argent, une armée ou une partie de territoire. Le plus dangereux pour le roi est de s'allier avec une grande puissance, excepté en cas d'attaque de la part de l'ennemi. »

Quand un roi, dans un moment de détresse, est obligé d'accepter une alliance humiliante, il lui est conseillé de

rompre cette alliance à la première opportunité, quand son allié est dans une condition défavorable.

Quand un roi est situé entre deux puissants rois, il doit s'appuyer sur celui qui peut le protéger, ou bien sur celui à qui, malgré sa faiblesse il peut servir d'intermédiaire.

Il peut même s'allier avec tous deux en même temps pour les diviser et ensuite les détruire par des coups secrets (chidresu).

Un roi placé entre deux puissances (antardhi) doit essayer d'attirer chacune d'elles vers lui pour former un *mandala*, et après avoir séduit l'une, détruire l'autre, ou toutes les deux.

En dépit de son attitude utilitaire, Kauṭilya n'est pas indifférent à la valeur morale d'une alliance :

« Si l'on est déraciné soi-même par les deux rois, on doit s'appuyer sur la puissance qui a la conduite la plus juste (nyāyavṛtti; cp. Çukra IV, 7, 288), un roi médiateur, neutre ou un de leurs partisans. »

A la fin, Kauṭilya indique comme base solide d'alliance la sympathie réciproque :

« Ceux qui s'aiment mutuellement vont ensemble, c'est la meilleure façon de s'allier. »

MÉTHODE D'ENTENTE (sandhi)

A. Ç., VII, 101-102

Quoique la guerre paraisse inévitable à Kauṭilya, nous constatons qu'il cherche toujours à éviter ou à arrêter la guerre en concluant toute espèce d'entente ; nous voyons que l'entente occupe la plus grande place dans son système. Il classe avec soin en plusieurs chapitres les ententes qui résultent, soit de la guerre, soit de combinaisons pacifiques.

Comme la qualité des ententes (Çp. Mahābh., XII, ch. 58 (37) varie suivant la puissance des participants, Kauṭilya classe ceux-ci en :

1^o Egaux ;

2^o Inférieurs (moins forts) ;

3^o Supérieurs (plus forts).

A cet égard, Kauṭilya fait quelques observations :

« On doit conclure des ententes avec un égal ou un plus fort, et faire la guerre avec les inférieurs (Cp. Mallinātha sar Raghu XVII, 56).

« Si le plus fort n'accepte pas l'entente, on doit accepter la situation d'un vaincu. »

Si le roi de puissance égale ne désire pas l'entente, il faut lui rendre tout le mal qu'il (vous) a fait. L'éclat (teja) (de la flamme et de la gloire) rend l'union possible ; un morceau de fer qui n'est pas rougi au feu ne peut pas être soudé à un autre morceau de fer.

Si le roi de puissance inférieure reste toujours soumis, on doit chercher une entente avec lui : (car autrement) la force issue de la souffrance et du ressentiment éclate comme le feu de la forêt et attire le cercle des Etat (à lui).

Si on se battant on se dit :

« Les sujet de l'ennemi sont cupides, appauvris et opprimés et ne viennent pas à moi, même quand ils sont bouleversés par la crainte de la guerre », on doit faire l'entente même si on est le plus fort, on doit chercher à apaiser les troubles résultant de la guerre.

Le plus fort même doit faire l'entente au cas où il est en danger en même temps que son adversaire s'il raisonne ainsi :

« Je suis grandement dans l'embarras, l'ennemi l'est moins et il peut réparer aisément les troubles de ses éléments. »

Ensuite Kauṭilya donne une classification des traités d'entente qui peuvent être conclus par les rois inférieurs lorsqu'ils sont gravement humiliés (Cp. Kām., IX, 2-20).

Un roi faible attaqué par un roi fort qui est soutenu par

son cercle doit céder immédiatement et faire l'entente en livrant le trésor, l'armée, sa personne ou une partie de son territoire.

Quand on s'offre soi-même avec une armée spécifiée d'avance ou avec la meilleure partie de son armée cela s'appelle l'entente où l'on est la victime qui fournit sa propre chair (*âtâmâmisâ*). Quand on offre son Général ou le prince héritier, c'est l'entente dite « du moyen d'un tiers » (*purus-ântara*) ; dans ce cas on se garanti sans se livrer soi-même.

Si l'on a la faculté de se retirer seul ou avec son armée c'est l'entente dite de « l'homme invisible » (*adrstapurusa*) où l'on a soi-même la vie sauve ainsi que le général.

Les notables (*Cp. A. Ç.*, p. 314) et les femmes (*mukhyastrî*, *Cp. Manu*, VII, 213 ; *Mahâbh.*, XII, ch. 57 (41) dans les deux premières formes de l'entente, doivent être livrées comme otages ; dans la dernière, on traite avec l'ennemi secrètement. Telles sont les formes de l'entente fondée sur la reddition de l'armée (*danda*).

Quand le trésor est livré et qu'on a le droit de conserver le reste des éléments, c'est une entente d'argent (*parikraya*), qui dépend de la chance.

Quand on est soumis à des charges lourdes et variées, cela s'appelle l'entente de confiscation (*upagraha*) ; elle est entravée par l'espace et le temps, et expose l'Etat à la banqueroute (*atyaya*).

L'entente d'or (*suvarna*) est celle qui est supportable au point de vue de l'indemnité, qui est utile pour l'avenir et qui n'exige pas d'otages femmes, qui est fondée sur un accord de plans (*ekîbhâva*), et qui résulte d'une confiance mutuelle.

L'entente opposée s'appelle l'entente des coupes renversées (*kapâla*) à cause de l'indemnité excessive (*atyâdâna*) qui est exigée.

Dans les deux premiers cas, on doit livrer les produits

forestiers, les éléphants et les chevaux avec les harnachements.

Dans le troisième cas, on doit offrir la moitié en alléguant la ruine.

On doit cesser le paiement dans le quatrième cas. Telles sont les ententes fondées sur la reddition des trésors (*koça*).

La reddition d'une partie du territoire pour sauver les autres parties — c'est l'entente par cession ou par ordre (*âdistâ*). C'est avantageux pour celui qui désire la destruction des voleurs et des criminels secrets.

L'entente privée de profit (*ucchinna*) est celle qui demande la cession de tout le territoire, et son exploitation totale, excepté le capital. C'est avantageux pour celui qui désire porter le trouble chez l'ennemi.

La libération du pays par le paiement des revenus est appelée l'entente par impôts (*apakraya*). La libération du revenu par la cession du territoire est appelée l'entente par hommage (*paribhusana*). On doit préférer le premier cas ; les deux dernières fondées sur les revenus de la terre doivent être conclues seulement quand on est sans force.

Telles sont les ententes fondées sur la reddition des territoires (*deça*).

Ce sont là les trois différentes classes d'entente pour les puissances inférieures.

II

L'entente entre les puissances supérieures et inférieures, consécutive à une guerre, n'est pas la seule qui soit comprise dans le système de Kautilya. Il y a aussi l'entente entre égaux pour des buts non guerriers.

Nous le verrions aisément si nous lisions les sections 101 et 102, et en outre, 116, 111 et 112. La forme et les conditions de l'entente changent suivant les circonstances, mais il n'est pas nécessaire de changer la définition de l'entente ainsi que

l'a fait M. Law dans son *Inter-state relations in ancient India*, p. 39-40. La complication de son exposition est due au fait qu'il traduit *sandhi* par « traité de paix ». Ainsi il est obligé de changer de définition pour chaque cas. Mais si nous définissons *sandhi* par entente, au sens général du mot, tout devient simple. Evitant d'attribuer notre interprétation à Kautilya, ce qui est une méthode trop incertaine, nous exposerons sa méthode d'après lui-même :

A) Entente pour obtenir des alliés et de l'argent (*mitra-hiranya-sandhi* A. Ç., VII, 116).

B) Entente pour obtenir le territoire (*bhûmi sandhi* A. Ç., VII, 116).

C) Entente pour coloniser les terres inhabitées (*anavasita sandhi* A. Ç., VII, 116).

D) Entente pour des entreprises communes (*karma sandhi*) A. Ç., VII, 116).

E) Entente à termes définis ou non définis et entente trahie (*paripañitâparipañitâpasrta sandhi* : A. Ç., VII, 111-112).

Les traits communs à ces différentes ententes sont :

I. — L'existence de deux parties apparemment amicales, mais qui essaient toujours de tirer avantage l'une de l'autre.

II. — Le meilleur profit résulte toujours de la supériorité d'intelligence, de la profondeur et de l'étendue de l'expérience.

III. — Ainsi il y a toujours un combat silencieux où l'allié devient un ennemi ou bien l'ennemi un allié (cp. Çukra IV, 1, 8-9 ; Mahâbh XII, ch. 138 (109)).

Suivant Kautilya, le profit reste toujours le dernier critérium.

Dans sa discussion sur ce problème, Kautilya nous présente ses observations à l'égard des relations diplomatiques. Toutes ses conclusions dénotent un politicien avisé. D'abord il admet trois genres différents d'entente : (A. Ç., p. 289).

a) Sama-sandhi : entente égale, par exemple : vous et moi nous gagnerons ensemble des alliés.

b) Visama-sandhi : entente inégale, par exemple : vous seul (aurez des alliés).

c) Ati-sandhi : entente mensongère, par exemple : quand on a l'avantage de tromper entièrement l'autre.

Ensuite il exprime directement son opinion sur cette question :

A) Entente pour avoir un allié et de l'argent (cp. Yājña I, 351 ; Manu VII, 208-209).

« Lequel est préférable d'un gain immédiat et faible ou d'un gain différé et important ? Un gain faible et immédiat est préférable parce qu'il peut servir l'entreprise au point de vue du lieu et du temps, disent les savants.

« Non, dit Kautilya, un gain qui est différé, sans être perdu, qui comporte des conséquences et qui est important, est préférable. Par exception seulement le premier peut-être choisi.

« Lorsqu'on a observé les avantages d'un gain constant ou d'un gain partiel sûr, et qu'on cherche à faire prévaloir son intérêt propre, on doit entreprendre une expédition avec d'autres puissances combinées et bien organisées. »

Les raisons qui déterminent les préférences de Kautilya sont souvent remarquables et elles sont exprimées avec la conviction chaleureuse d'un politicien expérimenté.

« Lequel des deux est préférable (un allié riche d'hommes ou d'argent) ?

« Un allié riche d'hommes est préférable, car il devient une source de gloire militaire ; quand il entre en action, il fait réussir l'entreprise ; tel est l'avis des savants.

« Non, dit Kautilya, le préférable est d'avoir un allié riche d'argent, car la possession de l'argent est d'un emploi constant, tandis que la possession de l'armée est d'un emploi temporaire ; de plus, avec de l'argent, on peut se procurer une armée, ainsi que d'autres choses qu'on désire.

« Lequel des deux est préférable d'un allié qui a de l'argent ou bien d'un allié qui a des territoires ?

« Un allié qui possède de l'argent est préférable ; étant consciencieux il sera amené à payer les dépenses, disent les savants.

« Non, dit Kautilya, les alliés et l'argent résultent de l'acquisition

du territoire, donc un allié qui possède un vaste territoire est préférable. »

B) Entente pour avoir le territoire :

« Qu'est-ce qui vaut le mieux, un riche territoire contigu à un ennemi permanent ou bien un territoire moins riche contigu à un ennemi temporaire ?

« Un territoire riche contigu à un ennemi permanent est préférable, car, s'il est prospère, il enrichit l'armée et le trésor, qui sont les deux moyens de défense contre l'ennemi ; tel est l'avis des maîtres.

« Non, dit Kautilya, avoir un ennemi permanent signifie avoir un ennemi sans cesse grandissant, car un ennemi permanent, bien ou mal traité, reste toujours un ennemi, tandis qu'un ennemi temporaire peut-être apaisé par de bons traitements ou par l'absence de mauvais traitements.

« Lequel faut-il préférer, d'un territoire isolé ou non isolé, de celui qui est soutenu par une armée (*dandadhâranâ*) (extérieure) ou de celui qui se soutient par lui-même (*âtmadhâranâ*) ?

« Celui qui est soutenu par lui-même est préférable, parce qu'il est soutenu par l'argent et l'armée que lui-même à réunis. Au contraire celui qui est soutenu par une armée extérieure est sous le régime de l'occupation militaire (*danda sthâna*).

« Que faut-il préférer ? l'acquisition d'un territoire appartenant à un roi stupide, ou à un roi avisé ?

« Il faut préférer l'acquisition faite sur un roi stupide, parce que ce territoire est facile à acquérir et à protéger, et qu'il ne pourra être repris.

« C'est le contraire qui se produit quand le roi est avisé et possède des sujets dévoués. »

C) Entente pour coloniser les terres inhabitées (cp. Raghu XV, 29, comm.)

« De deux (colonisateurs) celui qui colonise une terre de qualité reconnue et toujours prête à produire des fruits, est le meilleur.

« De deux terrains, — un terrain minier est un terrain à riz, celui qui contient des mines remplit le trésor. La terre à riz remplit en même temps le trésor et le grenier. Les fortifications et les autres travaux dépendent de la production du riz. Par ailleurs un

terrain minier renfermant des substances largement vendables est supérieur.

« De ces deux puissances, celle d'un parc riche en produits forestiers, et celle d'un parc pour éléphants, la première est la source de toutes sortes d'entreprises qui servent pour le placement de vastes capitaux (prabhūtanidhānaksama). C'est le contraire pour les forêts d'éléphants, disent les savants.

« Non, dit Kauṣilya, il est facile de planter une forêt ordinaire, dans bien des parties du pays, mais il n'en est pas ainsi pour les forêts d'éléphants et la destruction de l'ennemi dépend surtout des éléphants (cp. Medātithi sur *Manu* VIII, 399).

« Quel est le meilleur, d'un pays à population groupée ou d'un pays à population disséminée ?

« C'est le pays à population disséminée, car il peut être facilement gouverné et n'est pas susceptible d'intriguer avec l'ennemi. C'est le contraire pour un pays dont la population est groupée ; elle ne supporte pas les difficultés, et, si elle est mécontente, elle devient très dangereuse.

« Quel est le meilleur, d'un pays qui est défendu par des forteresses, ou d'un pays qui est défendu par le peuple ?

« C'est le pays défendu par le peuple. Le royaume dépend du peuple (*purusavad hi dājyam*). Un pays désert est comme une vache stérile ; que peut-il produire ? »

A la fin de cette section (A. G., p. 298), Kauṣilya donne deux nouveaux termes d'entente :

L'entente verbale (*abhihita-sandhi*).

L'entente ouverte (*anibhrta-sandhi*).

D) Entente pour des entreprises communes (*karma-sandhi*).

Dans cette forme d'entente, comme dans toutes les autres, les deux parties engagées s'efforcent de se dépasser l'une l'autre.

A la fin de cette section, Kauṣilya formule quelques principes généraux. Les soi-disant alliés sont réellement rivaux au point de vue du profit. Car, dans le système de Kauṣilya, le sens des termes alliés ou ennemis, change toujours suivant les conditions :

« Le succès des entreprises de l'ennemi c'est le déclin du chef

(rival) ; leur insuccès est sa propriété. En cas d'entreprises égales, le conquérant subit un arrêt.

« Un petit gain est une grande perte, c'est le déclin, le contraire c'est la prospérité. L'égalité, dans les profits et les pertes, c'est l'arrêt.

« Donc, dans les travaux de fortifications etc... on doit essayer d'atteindre la supériorité en entreprenant des travaux de faibles dépenses au début, mais de grand profit (pour l'avenir). » (A. Ç. p. 301).

En cas de travaux de mines, le choix de Kauṣilya est remarquable :

« S'il s'agit de mines, celui qui creuse une mine de grand rendement, de communications faciles, qui occasionne peu de dépenses au début est supérieur à l'autre.

« Quelle est la meilleure, une petite mine de très précieux produits ou une grande mine de produits moins précieux ?

« Une petite mine de très précieux produits est préférable (car) les diamants, les gemmes, les perles, le corail, l'or, l'argent et autres métaux semblables permettent de s'emparer d'une grande quantité de produits moins précieux, disent les savants.

« Non, dit Kauṣilya, parce que les produits moins précieux sont immenses et inépuisables, leur possesseur peut acheter les petites mines de produits précieux. »

Lorsqu'il s'agit de recrutement parmi deux peuples différents, la préférence de Kauṣilya n'est pas moins intéressante.

« Entre une multitude de personnes indolentes et une poignée de personnes héroïques, mieux vaut un petit nombre de braves ; la bataille dépend des braves, quelques braves battent beaucoup de faibles, qui, une fois battus, causent la destruction de leur propre armée, disent les savants.

Non, dit Kauṣilya, une multitude de personnes indolentes occupées à des travaux variés, autres que les travaux des camps, ces personnes indolentes deviennent les auxiliaires de leur armée dans la bataille, et ne peuvent être écrasées par l'ennemi ; (de plus) elles servent à répandre la terreur ; les personnes indolentes, peuvent, par l'effet de la discipline, subir la contagion du

courage, tandis que les braves sont peu, il est impossible d'accroître leur nombre. »

E) Entente à termes définis, entente à termes non-définis et entente trahie.

Au cours d'une marche combinée, les partisans essayent toujours de tirer avantage l'un de l'autre, par les points faibles de l'engagement :

I. — Entente à termes définis (paripanita).

« Vous marchez contre ce pays-ci, je marcherai contre ce pays-là, » — emplacement défini.

« Vous combattez tant de temps et moi tant de temps » — temps défini.

« Vous effectuez tant d'ouvrages et moi tant d'ouvrage » — objet défini.

De la sorte avec la place et le temps, avec le temps et le but, avec la place et le but, avec la place, le temps et le but, se définissent les sept types d'entente.

II. — Entente à termes non-définis (aparipanita).

« L'ennemi qui a des vices ou des troubles, des emportements, de la bassesse, de l'indolence et de l'ignorance, peut-être surpassé si l'on sait profiter de la non-fixation de la place, du temps et du but ; on doit frapper au point vulnérable de l'ennemi, sous le couvert de l'entente, tout en lui déclarant : nous sommes alliés l'un à l'autre. »

C'est ce que l'on appelle l'entente non définie.

Puis, Kauṭilya expose les quatre différents états dans l'évolution de l'entente (A. Ç., VII, 111-112 ; p. 280).

I. — Le désir d'accomplir ce qui n'est pas accompli (akṛtaçikīrṣā) signifie : la réalisation (paryeṣana) d'une entente qui n'existe pas, par la poursuite de la paix et des autres méthodes et la stabilisation (avasthāpana) (de cette entente) d'après les forces relatives d'une puissance égale, inférieure ou supérieure.

II. — La confirmation de ce qui est déjà accompli (kṛtaçle-

sana) signifie : le développement de l'entente conclue au moyen des amitiés et des bienfaisances (priyahita) des deux côtés, par l'accomplissement de la parole donnée, par son exécution et par sa conservation, de façon que cette entente ne soit pas dissoute par l'entreprise de l'ennemi.

III. — La destruction de ce qui est accompli (kṛtavidūsana) signifie : après que des manœuvres de l'ennemi contre l'entente ont été attestées par des espions et des traîtres : dénonciation de l'entente.

IV. — Le rétablissement d'une entente ruinée (avaçirnakriyā) signifie : la réconciliation opérée par ceux qui écartent les griefs, par exemple les serviteurs ou les amis.

Kauṭilya, comme un vrai politicien, admet la valeur de n'importe quelle sorte d'individus, dans ses négociations diplomatiques. A cet égard, il semble remarquablement courageux et libre de tout préjugé : ses prédécesseurs conseillent de renoncer à se servir de certains hommes, tels que celui qui s'est ruiné lui-même, celui qui a perdu son pouvoir, celui qui emploie mal ses talents, qui est avide, qui a la passion du vagabondage, qui manque de confiance, qui a beaucoup d'ennemis.

Mais Kauṭilya considère cette pratique comme due à la peur, ou défaut d'esprit professionnel et au manque de patience (envers les hommes). Quiconque a une conduite outrageante doit être abandonné, quiconque nuit à l'ennemi doit être accepté, celui qui fait du tort aux deux également doit être examiné ; voilà la conduite juste.

Sa tolérance atteint même les déserteurs, il les étudie avec grand soin et les classe (Cp. Kām, XIV, 46-48 et Medhātithi sur Manu, VII, 186).

a) Celui qui abandonne à cause des vices de ses maîtres et revient à cause de ses vertus, celui qui abandonne à cause des vertus de l'ennemi et revient à cause de ses vices ; — (d'après ces considérations), on doit se réconcilier avec celui-là.

b) Celui qui abandonne ou revient à cause de ses propres

fautes, et qui, négligeant les vertus des deux partis, abandonne et revient sans raison ; — avec un individu aussi volage on ne doit pas se réconcilier.

c) Celui qui abandonne son maître à cause de ses fautes et revient à lui de chez l'ennemi à cause de ses propres fautes ; — on doit examiner s'il a des raisons de revenir.

d) Celui qui est employé par l'ennemi ou désire faire du tort par l'effet de sa nature vicieuse, ou, qui sachant qu'il sera ruiné avec la ruine de mon ennemi, revient à moi par crainte de ma vengeance ; ou celui qui m'abandonne moi-même et mon ennemi, quand nous sommes déterminés à nous détruire l'un l'autre, et revient ensuite à cause de son aversion pour la cruauté ; — un semblable individu, doué de bonnes intentions, doit être bien accueilli.

De cette façon, Kauṭilya emploie toutes les sortes d'individus à servir sa cause, et quand ils lui semblent inutiles ou dangereux, il les détruit sans aucun scrupule. Son détachement d'esprit est étonnant.

CONCLUSION (sandhikarma) ET ABROGATION (sandhimoksa)

DES ENTENTES (A. Ç., VII, 122-123)

Sous ce titre, Kauṭilya donne pour finir quelques détails intéressants à propos des ententes :

« Un traité fondé sur la probité et le serment est instable (cāla), un traité fondé sur l'otage (pratibhu) les garanties (pratigraha) est stable (sthāvara), disent les savants.

« Non, dit Kauṭilya, l'entente fondée sur la probité ou le serment est stable dans ce monde aussi bien que dans l'autre. C'est seulement dans l'intérêt de ce monde que les otages et les garanties sont admis au point de vue de la force. « Nous sommes unis. » C'est en ces termes que les souverains antiques honnêtes avaient l'habitude de s'allier. Pour éviter la non-observation de l'entente, les rois s'alliaient par des serments, jurant par le feu, l'eau, la charrue, les pierres des remparts, les épaules d'éléphants, le dos d'un cheval, le devant

d'un char, les armes, les pierres précieuses, les grains, les parfums, les poisons, l'or (suvarna) et la monnaie (hiranya) ; ces objets, disaient-ils, tuent ou abandonnent celui qui viole ce serment. En prévision de violation de serment, on empoisonne les nobles, les ascètes, les chefs comme otages (pratibhu. Cp. Çukra, IV, 3, 122). Dans ce cas, celui qui peut s'assurer comme otages ceux qui sont capables d'influencer l'ennemi a l'avantage sur l'autre ; le cas contraire est désavantageux.

« L'emprisonnement des amis ou notables de l'ennemi est appelé garantie (pratigraha).

« Dans ce cas, celui qui donne à l'ennemi un ministre dangereux a l'avantage sur l'autre ; le cas contraire est désavantageux. L'ennemi frappe sûrement et d'une façon inattendue au point faible de celui qui se repose entièrement sur une promesse de garantie.

« Dans une entente fondée sur le don des enfants, soit des filles soit des garçons, celui qui donne des filles en otage a l'avantage sur l'autre, car une fille peut aider à capturer l'ennemi, ou à le vaincre ; le contraire se produit pour celui qui donne un fils » (Cp. Çukra, II, 32).

Alors Kauṭilya fait une évaluation des différents types de princes donnés en otage, et finalement donne un grand nombre de moyens par lesquels un prince en otage peut s'échapper et rompre l'entente :

« Un roi, dont la puissance est croissante, devrait essayer de rompre l'entente. Les espions qui accompagnent les princes en otage, déguisés en artisans ou artistes (kāruṣṭipivyañjanâh), travaillant chez l'ennemi, doivent faire échapper ce prince en creusant un passage souterrain pendant la nuit. Des acteurs, des danseurs, des chanteurs, des musiciens instrumentistes, des bouffons, des ménestrels, des nageurs et des jongleurs établis d'avance au service de l'ennemi, doivent s'efforcer de servir le prince en otage, ils doivent s'arranger de manière à pouvoir à toute heure entrer au quartier du prince, y séjourner, en sortir ; alors le prince peut échapper sous l'un de ces déguisements pendant la nuit.

« De même il faut utiliser les prostituées (rûpâjivâ) déguisées en dames (Cf. Çukra, V, 14-15).

« On peut s'échapper aussi en portant leurs tambourins, leurs ustensiles, ou leurs ordures, ou en se servant de cuisinier, de pâtis-

sier, de baigneur, de porteur ou masseur, de chambrière, de coiffeur, de tailleur, de domestique (Cf. Çukra, II, 203-204), on peut s'échapper en transportant des choses inutiles...

« Si on est sur le point d'être capturé, on doit essayer de l'éviter par des moyens politiques, comme la considération, argent, etc.. ou en employant des aliments empoisonnés, ou en substituant un autre cadavre au corps du prince pour le sacrifice au dieu Varuna, ou enfin par l'incendie. »

Dans le système de diplomatie de Kauṭilya, l'espionnage jouait un grand rôle. Il consacre plusieurs chapitres à l'organisation de l'espionnage. Dans le I^{er} livre, chapitre 7 (gūdhapurusetpatti), il donne l'organisation et la classification de l'espionnage. Dans le chapitre 8 (gūdhapurasetpanidhi), il définit l'emploi des espions, et de tous leurs déguisements et subterfuges, sans omettre les faux étudiants, faux mendiants et faux artistes, employant les codes secrets (gūdhalekhyā) et les signes symboliques (samjñālipi). Cp. Manu, VII, 153, comm.). Grâce à leur complicité avec le ministre, les espions peuvent créer la confiance en communiquant quelques renseignements sur les affaires étrangères. Le roi les emploie aussi pour éprouver la sincérité et l'honnêteté de tous les fonctionnaires (A. Ç., I, 6.), y compris les ministres. Ils se rendent utiles non seulement dans les affaires intérieures de l'Etat (Cp. A. Ç., IV, kantakaṣoḍhana; Manu, IX, 252-269; Kām., IX, 86-89), mais aussi dans toutes sortes d'intrigues diplomatiques dans les Etats voisins, ennemis, intermédiaires ou neutres (A. Ç., I, 9-10 (krtyākṛtyapakṣaraksanam), VII, 119-120, p. 309; cp. Medhātithi sur Manu, VII, 104, Rājatar.; V, 247, Yājñ. I, 337).

En fait, l'œuvre de Kauṭilya est devenue la plus grande autorité concernant l'espionnage, c'est pourquoi Medhātithi lorsqu'il traite de l'espionnage, cite entièrement un des chapitres de Kauṭilya, en commentant le terme de *pañcavarga*: Manu, VII, 154. Cp. Vallauri, *Rivista degli Studi Orientali*;

vol. VI, p. 1346-1347). Seulement il semble que Medhâtithi employait d'autres versions de l'Arthaçâstra, ce qui explique les divergences qui se trouvent dans certaines de ses citations. En réalité, le roi devait dépendre tellement de l'espionnage pour se renseigner sur la situation diplomatique, qu'on appelait le roi « Celui qui a pour yeux des espions câracaksu » (Cf. Mahâbh., XII, Ch. 86, (21), Visnu, III, 33-35).

DOUBLE POLITIQUE
(dvaidhibhâva)

(A. Ç., VII, 113. Cp. Kâm., XI, 23-26)

Examinons maintenant la troisième des six méthodes : la double politique. Les écoles ne s'accordent pas sur la signification du terme (dvaidhibhâva). L'une y voit simplement le sens de « duplicité », l'autre entend par là un état comportant la paix avec l'un et la guerre avec l'autre. Cette seconde interprétation est celle de Kauçilya. Voici les principes que Kauçilya donne à la fin du chapitre :

« Le parti avec lequel on marche, et le parti marchandeur doivent arriver de prime abord à l'objet du marchandage, et discuter ensuite ; voilà la méthode qui conduit à la prospérité. »

Ainsi, c'est un pur marchandage, et la guerre et la paix sont considérées seulement d'après le profit. Le plus ou moins de profit dépend de la gravité relative de la situation diplomatique.

« Si l'on cherche à garder sous la main une puissance supérieure ou inférieure sous le prétexte que l'ennemi doit être attaqué, ou si l'on cherche à déraciner l'allié après avoir détruit l'autre ennemi, ou à attirer une partie de l'armée (de l'ennemi) en laissant passer l'autre partie, dans ce cas, on doit marchander pour un profit exceptionnel. Après marchandage, si l'on est capable de faire du

tort à l'ennemi, on doit l'attaquer ; sinon on doit conclure une entente, ou s'arrêter et s'allier avec l'ennemi à attaquer ; ou enfin on doit lui offrir une armée pleine de traîtres, de mécontents et de tribus sauvages. »

Ceci est un bon exemple des recommandations très compliquées de Kautilya.

Plusieurs des cas hypothétiques mentionnés par Kautilya pour suivre certaines directives, sont obscurs. L'anomalie dans le texte publié n'est pas moins formidable. Il faut deviner une grande partie des choses. Les passages suivants donneront, au moins, quelques idées consistantes sur la double politique :

« Si l'on se dit : Il (le voisin) ne m'attaquera pas par derrière, il ne suivra pas l'ennemi ; en cas de famine il organisera mes dépôts de grain et mes provisions, il détruira les épines sur mon chemin, il parcourra les fortifications, les forêts et les passages avec son armée, il arrêtera l'ennemi par des embarras inextricables ou par une entente ; recevant sa part de butin, il inspirera confiance aux autres ennemis, dans ce cas, on doit adopter la double politique, et s'efforcer d'avoir, d'un de ces rois voisins, une armée en échange d'un trésor ou un trésor en échange d'une armée. »

Ainsi, la guerre ou la paix est seulement une question de marchandage.

LA GUERRE (VIGRAHA) DANS SES DIFFÉRENTS ASPECTS

(A. Ç., VII, 103-112 ; Cp. Kâm X, 27-31 ; XI, 1-10 ;
Manu VII, 164-185).

Après avoir examiné trois des six méthodes séparément, Kautilya traite les autres comme de simples modalités de la guerre. Mais cette lutte n'est que diplomatique, ce n'est pas une lutte armée.

A la guerre proprement dite, Kautilya consacre une section séparée (A. Ç., X, Sângrâmikam. cp. Mahâbh XII, ch. 58, (49-56). Cette section qui mériterait une étude spéciale compléterait les recherches d'Oppert et de Hopkins, sur

l'art militaire chez les anciens Hindous; mais nous nous limitons à l'aspect diplomatique. A cet égard l'arrêt (*âsana*) et l'expédition (*yâna*) ne sont que les aspects de la guerre, c'est pourquoi Kauṭilya en traite simultanément. Nous suivrons sa méthode.

Kauṭilya considère que l'objet de la guerre diplomatique est d'éviter la guerre, sur ce point il est complètement d'accord avec les maîtres des écoles de droit, (cp. *Manu* VII, 107-108 et 198-199) qui ordonnent que la guerre soit le dernier moyen diplomatique qu'on emploie quand tous les autres ont échoué (cp. *A. Ç.*, VII, 100. p. 267; *Mahābh* XII, ch. 68 (25); ch. 94 (1); ch. 102 (22).

Upâyāh sâma dandam ca bhedo dandastathaiva ca
samyak prayuktâh siddheyur dandastvagatikâgatih (*Yājña* I, 348).

Ainsi Kauṭilya est amené à définir des situations diplomatiques mixtes comme : L'arrêt après la déclaration de guerre etc., (*A. Ç.*, VII, 103-107, cp. *Manu* VII, 161, avec *Medhātithi* *Kulluka* etc). Il y a trois différentes formes de l'arrêt : Rester stationnaire (*sthâna*), suspendre les hostilités (*âsana*) et rester indifférent (*upeksana*).

D'après Kauṭilya, « si le conquérant et son ennemi sont incapables de se détruire et désirent l'entente, ils doivent adopter la politique d'équilibre ou arrêt, après la déclaration de guerre ou après la conclusion d'une entente. »

Ou, si l'on se dit :

« Mon allié et l'ami de mon allié, ont de braves et loyaux sujets, à l'inverse de l'ennemi, l'ennemi de l'arrière et de l'allié de cet ennemi de l'arrière; je serai capable d'avancer en faisant combattre l'allié de l'ennemi de l'arrière par l'ami de mon allié, alors on doit faire une expédition en déclarant la guerre (contre l'ennemi de front). »

Si l'on se dit :

« Je ne suis pas capable de faire une expédition seul, cependant je suis obligé d'en faire une », on doit la faire après avoir conclu une

association entre puissances égales, inférieures et supérieures, dans certains cas avec des parts de butin définies, dans d'autres cas avec des parts indéfinies. Si l'on ne peut pas les combiner toutes, l'on doit demander à l'une des puissances d'approvisionner son armée en échange d'une part définie, ou bien on doit lui montrer les avantages d'une expédition combinée.

Si le bénéfice paraît sûr, les parts seront fixées d'avance, sinon les parts dépendront du bénéfice réel. »

§

Considération sur l'attaque par surprise et sur l'ennemi (proprement dit) : Causes de déclin : la cupidité et la désaffection ; combinaison et bon maniement des éléments. (A. Ç., VII, 108-110).

Dans ce chapitre Kauṭilya s'occupe de cette question :

« Lequel des deux ennemis doit être attaqué en premier : la puissance attaquable plongée dans une grande misère ou l'ennemi plus fort accablé par une misère moins grande ?

« Il faut attaquer la puissance qui se trouve dans une grande misère, parce que c'est facile, disent les maîtres.

« Non, dit Kauṭilya, on doit attaquer l'ennemi plus fort qui est dans la moindre misère ; même légère, cette misère devient plus grande en cas d'attaque.

« Il est vrai qu'une grande misère augmente dans la même proportion, mais si l'on n'attaque pas l'ennemi qui est dans une moindre misère, il s'alliera avec l'ennemi attaqué, pour se prémunir contre la misère et attaquera par derrière.

« Si l'on doit attaquer à la fois deux puissances attaquables, laquelle des deux doit-on attaquer la première ?

« Celle qui est dans une grande misère, mais d'une conduite droite, ou celle qui est dans une misère moindre mais dont la conduite n'est pas droite, et dont les sujets sont mécontents ?

« On doit attaquer l'ennemi dont les sujets sont mécontents ; si l'on attaque celui qui est dans une grande misère mais d'une conduite plus droite, ses sujets le soutiendront, tandis que, si l'on attaque celui qui est dans une misère moindre mais dont la conduite est moins droite, ses sujets resteront indifférents. Les sujets mécontents renverseront même un roi puissant, par conséquent on doit attaquer celui dont les sujets sont mécontents. » (Cp. Medhâtithi sur Manu VII, 164).

Ici, Kauṣilya signale fortement les effets de la faiblesse morale du souverain, et sur cette question il est du même avis que les maîtres des autres écoles. Même dans la guerre c'est la force morale qui donne la victoire finale.

A la fin, il donne quelques observations profondes sur les alliés avec lesquels on conduit l'expédition :

« Les alliés qui ne sont pas honnêtes, mais qui agissent comme des gens honnêtes, doivent être surveillés jusqu'à leur renvoi d'une position cachée, de temps en temps, ou leurs femmes doivent être gardées (en otages).

« Il y a lieu de craindre les égaux qui atteignent leur but, car les égaux qui atteignent leur but changent d'attitude même vers leurs supérieurs.

« Les alliés propères sont indignes de confiance, la prospérité déforme l'esprit.

« S'ils prennent une petite partie du butin du supérieur, les alliés semblent devoir être satisfaits ; s'ils n'ont pas part au butin, il s'assoient sur les genoux (de leurs alliés), et pillent le butin doublement.

« Lorsqu'il a atteint son but, le chef (netâ) renverra tous ses alliés, groupés (sânavâyika). Il doit plutôt vivre lui-même que chercher à conquérir les autres. Ce sera bon pour le Cercle (des Etats). »

CONDUITE DE LA PUISSANCE ATTAQUABLE (yâtavya vṛtti).

A. Ç, VII, 114-115

Dans cette section, Kauṣilya décrit les luttes diplomatiques entre les puissances attaquantes et les puissances attaquables chacune d'elles s'efforçant d'obtenir un avantage sur l'autre.

Si une puissance risque d'être assaillie par deux ennemis à la fois, qu'elle désire accepter ou rejeter les conditions d'entente, dans le premier cas, elle doit marchander avec l'une des deux puissances, en lui offrant double profit. Dans la discussion de ce marché, elle doit faire valoir ses pertes, ses dépenses, ses déplacements.

Une fois le traité conclu, il faut la tenir par l'intérêt. Dans le second cas, il faut le faire attaquer par d'autres et créer les dissensions.

En cas d'urgence, elle doit marchander avec très peu de profit, si elle y trouve un sérieux avantage pour l'avenir ; elle doit marchander en sacrifiant, même un grand profit pour le présent. De la même manière, Kautilya montre toujours sa préférence pour le gain permanent, et il a toujours soin de montrer l'avantage qu'on a à avoir un bon allié.

Ensuite, il classifie les alliés suivant leurs qualités :

Celui qui commence un travail possible(çakyârambhi).

Celui qui commence un travail sans défaut (kalyârambhi).

Celui qui commence un travail bienfaisant (bhavyârambhi).

Celui qui commence un travail pour le finir fidèlement (sthirakarmâ).

Ensuite, celui qui possède des sujets dévoués (anurakta-prakṛti).

Dans une rivalité, l'acquisition d'un allié fort et fidèle décide de la victoire, pour cette raison, il est toujours conseillé au conquérant de convertir la puissance intermédiaire et neutre en un allié réel.

De même que l'allié, l'armée est aussi un facteur décisif de la victoire. Les armées sont classifiées suivant leurs qualités : Cp. Manu, VII, 183 comm. ; Mahâbh., XV, ch. VII, 7, 8, 9.

1) L'armée permanente (maula) ;

2) L'armée mercenaire (bhrta) ;

3) L'armée des corporations (çreni) ;

4) L'armée de l'allié (mitra) ;

5) L'armée des tribus sauvages (atavi) ; instruite du temps et des lieux.

b) L'armée des tribus sauvages hostiles inexpérimentée dans le temps et les lieux.

Dans une entente dont la condition est la livraison de soldats, on essaie toujours de garder pour soi les meilleurs soldats et de donner à son rival les moins bons.

Et même, lorsque par suite d'un accord diplomatique, on est obligé de donner la meilleure partie de l'armée, il est conseillé de la reprendre à la première occasion, en prétextant des manœuvres militaires (*danda vyāsaṅga*).

Ainsi, nous voyons que l'attaque restait une simple feinte, la plupart du temps la guerre restait diplomatique, et très fréquemment elle était terminée par une entente, obtenue en cédant des soldats, de l'ardent ou un allié. On calcule avant tout le profit, et l'on rend compte qu'une guerre de dévastation totale, en procure très rarement.

CONSIDÉRATION SUR L'ENNEMI DE L'ARRIÈRE (cp. Manu, VII, 207).
(*pārsnigrāha cintā* : A. Ç., VII, 117).

Laissant de côté les puissances attaquantes et les puissances attaquées, Kauṣilya porte son attention sur les ennemis de l'arrière, qui jouent un assez grand rôle dans les combinaisons diplomatiques. Il pèse les avantages des rois qui font des attaques d'arrière, et les compare à ceux des deux rois qui sont devant eux. Ici, les considérations morales jouent un grand rôle pour amener le succès :

« De deux rois qui essaient respectivement de ruiner un ami et un ennemi, celui qui attaque l'arrière du roi qui cherche à déraciner un ami, surpasse l'autre, puisqu'il sert son ami. Qui veut ruiner son ennemi doit se débarrasser de celui qui menace son arrière ; autrement il détruit son propre parti. »

L'avantage résultant de l'attaque de l'arrière, change suivant la qualité morale des ennemis attaqués. Kauṣilya leur donne différents noms :

1) « L'ennemi coupant sa propre racine » (*mūlahara*).

2) « L'ennemi temporaire, l'ennemi démoralisé », etc...

Les ennemis de l'arrière sont divisés en trois classes :

I. — Celui qui est effectivement à l'opposé s'appelle *varga* ;

II. — Ceux qui sont des deux côtés sont appelés *prativeça* ;

III. — Celui qui est placé entre le conquérant et son ennemi et qui est faible est appelé *antardhi*.

Le conquérant et l'ennemi essaient toujours de gagner, chacun de leur côté, le roi intermédiaire ou neutre, même quand il se conduit comme un ennemi ; Kauṭilya en donne la raison :

« Un ennemi, même lorsqu'il peut rendre service vaut qu'on négocie avec lui, mais non pas un allié qui n'a plus d'intention amicale. »

Quand la guerre devient inévitable, Kauṭilya conseille aux combattants de garder leur présence d'esprit.

Ils doivent voir la réalité telle qu'elle est :

« Plus que l'attaque d'arrière et l'attaque de front, la bataille de l'intrigue (mantrayuddha) est avantageuse » (Cf. A. Ç., p. 283 : kūtayuddha et Kām., ch. XXXI).

Toutefois, lorsqu'il le faut, Kauṭilya prescrit la destruction de l'ennemi à tout prix :

« Dans une bataille épuisante, il y a manque de succès pour tous les deux, à cause des pertes et des dépenses.

« Le vainqueur même semble vaincu, il n'a plus ni armée ni trésor » disent les savants.

« Non, dit Kauṭilya, même en cas de très grande perte et des plus grandes dépenses, on doit essayer de détruire l'ennemi. »

Il termine le chapitre avec quelques maximes en vers :

« De la sorte le conquérant doit organiser son Cercle, pour son profit, en enrichissant ses amis et ses éléments devant lui et derrière lui.

« Dans tout son Cercle, il doit toujours placer des messagers (dūta) A. Ç., I, 12 (dūta pranidhi). Cf. Kām., XVIII-XIX. [Manu, VII, 63-64] et des espions (gūḍha). Il faut frapper après avoir tenu son plan secret.

« Qui ne sait pas cacher son plan, même s'il remporte un succès, est sûr de périr, comme un bateau désarmé sur la mer.

RÉCUPÉRATION DE LA PUISSANCE DIMINUÉE (*hīnaçakti pûranam*).

A. Ç., VII, 118. Cf. A. Ç., VIII,
(*Prakrtivyaśanavarga*)

Dans cette section Kauṣīlya discute la conduite d'une puissance qui se trouve dans une situation critique. Avant tout, cette puissance doit employer les moyens de conciliation et de division.

Quelquefois elle doit se prétendre innocente et outragée pour gagner un des ennemis ligués contre elle.

« De même que moi, pauvre innocent, j'ai été attaqué par ces puissances coalisées, de même vous serez attaqué par elles, soit dans de bonnes conditions, soit dans des conditions dangereuses ; car la force corrompt toujours l'esprit et devient une cause de ruine.

« Lorsqu'on peut diviser des alliés, on doit attaquer les faibles après avoir gagné les chefs, ou attaquer les chefs après s'être concilié les petits. Partout où on pourra trouver un avantage, il faut les faire attaquer par d'autres et créer la division, sinon, gagner le chef en lui faisant espérer de grands profits, et conclure une entente. »

Mais si l'on trouve que les contractants de cette entente sont malhonnêtes, on doit la rompre aussitôt que possible.

Dans toutes ces circonstances, les intermédiaires qui touchent de l'argent des deux côtés (*ubhayabetana*) sont très appréciés, aussi bien pour la conclusion que pour la rupture de l'entente.

La méthode de conciliation aussi est exposée en détail : On gagne celui qui donne l'énergie à tout son groupe en se livrant soi-même, celui qui est résolu dans l'action en montrant de la douceur et de la soumission, celui qui a des sujets dévoués en lui offrant une fille en mariage ou des subsides, celui qui est cupide en lui offrant double bénéfice, celui qui a peur en lui livrant des otages, celui qui est lié par consanguinité avec le roi en lui offrant un accord, celui

qui est allié (des deux côtés) en agissant de façon à lui plaire et à lui être utile ou en lui abandonnant des bénéfices, celui dont l'inimitié n'est pas durable en lui rendant des services amicaux et profitables.

Outre, cette tactique défensive, la puissance faible doit travailler à la reconstitution de ses propres éléments. D'abord elle doit se renforcer par le concours d'hommes expérimentés et par l'utilisation des sciences et des savants.

Elle doit veiller à l'amélioration des travaux d'irrigation (setubandha) (Cf. Çukra, IV, II, 121-122) qui sont la source de la richesse agricole, des chemins commerciaux (vanikpatha) de la prospérité économique, des mines, des matériaux de guerre, des forêts, des parcs à éléphants, des pâturages, etc...

Si certains de ces avantages manquent chez elle, elle doit essayer de se les procurer chez un allié.

Si elle a une faible armée, elle doit la fortifier en recrutant, d'une part, des soldats dans les corporations, dans les clans les plus braves, parmi les bandes de voleurs et les tribus sauvages et d'autre part, des espions dangereux pour l'ennemi.

De la sorte, avec des partisans (paksa), une politique (mantra), des matériaux (dravya) et une armée (bala), on doit se libérer de la dépendance de l'ennemi (parāvagraha).

MANIÈRE DE TROMPER L'ENNEMI PUISSANT PAR QUI ON EST ATTAQUÉ

CONDUITE DE CELUI QUI EST VAINCU PAR LES ARMES

(*dandopanatavrttam*)

A. Ç., VII, 119-128 ; Çukra, III, 235 ; Raghu, XVII, 8,

Une puissance dans une situation dangereuse doit essayer de s'allier avec une puissance plus forte, ou égale, ou même s'allier avec des puissances inférieures mais honnêtes et enthousiastes. A défaut d'alliés on doit prendre appui sur

une forteresse telle que même une puissante armée, l'ennemi ne puisse intercepter les approvisionnements, les fourrages, les combustibles et l'eau, et doive, au contraire, s'exposer à des pertes et des dépenses (Cp. Çukra, IV, 6, (10), Mahâbh. XII, 87 (4-5) ; Manu, VII, 193.

Ainsi protégé, on doit s'efforcer de gagner ou une puissance intermédiaire ou neutre, ou un parent de l'ennemi ou un des chefs détenu par lui, ou un allié capable d'attaquer l'ennemi de l'arrière, ou bien encore, chez l'ennemi même, tous ceux qui ; peuvent être séduits de créer la révolte dans son royaume ; enfin, de le détruire par les armes, le feu, le poison ou d'autres moyens secrets.

Mais si ces moyens semblent impossibles on doit, selon certains, essayer de s'échapper en abandonnant la forteresse, et se précipiter sur l'ennemi comme l'insecte vers la flamme, car selon les savants, celui qui est prêt à sacrifier sa vie peut atteindre le succès.

Mais Kauçilya se prononce contre cette solution désespérée ; il conseille d'accepter même une paix humiliante ; l'attitude convenable à celui qui est complètement maîtrisé par les armes est de dire :

« Ce royaume et moi-même, nous sommes à votre disposition. » Après qu'on a obtenu une entente, on doit garder l'attitude de celui qui respecte les conventions. Les travaux des fortifications, l'importation (des produits), le mariage, les entreprises commerciales, la capture des éléphants, les visites aux lieux des sacrifices (satra), aux pèlerinages et aux amusements (vihâragamana) doivent être faits après que l'autorisation en a été sollicitée.

« De la même manière, on doit demander l'autorisation quand on veut négocier avec un peuple indépendant, ou pour annuler ou éviter une entente. Même si un bon territoire est offert il ne faut pas l'accepter sans permission. »

Mais sous ce masque de loyauté, on doit toujours essayer de tromper le supérieur :

« En l'absence du maître, il faut visiter (secrètement) un ministre,

le grand-prêtre, le commandant de l'armée ou l'héritier présomptif, et on doit essayer de les aider autant qu'il est dans son pouvoir ; cependant, en adorant les dieux ou en faisant les prières, on doit implorer les bénédictions (sur les maîtres), et toujours faire parade de ses vertus d'abnégation. »

LES CERCLES DES PUISSANCES MÉDIATRICES (madhyama)

ET NEUTRES (udâsina)

A. G., VII, 124-126

Le monde diplomatique de Kauṣilya a pour centre le conquérant et son ennemi ; autour d'eux gravitent les cercles amis ou ennemis, formant une sorte de système solaire politique. Mais ce système est toujours influencé par deux autres systèmes, celui de l'intermédiaire et celui du neutre qui sont étudiés à la fin du traité de Kauṣilya.

Ici encore les mêmes intrigues, les mêmes efforts pour attirer les alliés importants, pour ruiner les éléments de l'ennemi et pour développer ses propres éléments apparaissent comme parties fondamentales de la diplomatie.

Il n'est fait aucune différence entre le cas de l'intermédiaire et celui de neutre.

Pour un roi médiateur le troisième et le cinquième des éléments (des Etats) sont les éléments amis (tandis que) le quatrième sont ennemis.

Si ces deux séries d'éléments sont aidées par le médiateur, le conquérant doit être d'accord avec le médiateur.

Si le médiateur n'aide personne, alors le conquérant doit s'accorder avec les deux éléments.

Si le médiateur cherche à attirer un allié du conquérant, ce dernier doit protéger son allié, en provoquant les alliés de son allié, et en divisant les alliés, de ce médiateur. Ou bien il doit exciter le Cercle contre lui en disant :

« Ce médiateur est devenu trop puissant, et n'a prospéré que pour notre ruine, détruisons-le par quelque combinaison ». Si

cette proposition plaît au Cercle, alors on doit se renforcer soi-même en détruisant le médiateur.

Si cette proposition ne plaît pas, on doit chercher à séduire l'allié, par des soldats et de l'argent, et à gagner sa cause par des moyens de conciliation (sâma) division (bheda), punition (danda) Cp. Çukra IV, 1, 26-37), cadeaux (dâna), le chef ou les chefs voisins qui sont hostiles au médiateur, ou qui vivent en se soutenant mutuellement ou réussissent dans un succès commun, ou qui, ayant peur les uns des autres, n'osent pas se déclarer la guerre.

De la même manière en gagnant un deuxième chef il doit doubler sa puissance, en gagnant un troisième chef il doit tripler sa puissance. Une fois renforcé de cette façon, qu'il se tourne contre le médiateur.

Si le médiateur cherche à gagner le neutre, le conquérant doit les séparer, et doit s'allier avec celui qui est en meilleurs termes avec le Cercle. La même méthode doit être pratiquée si le neutre cherche à gagner le médiateur.

Les amis possibles du conquérant sont :

Celui qui marche avec lui vers un but différent ;

Celui qui marche avec lui vers un but commun ;

Celui qui se rapproche dans l'intention de s'allier avec lui ;

Celui qui désire marcher allié ;

Celui qui marche, poussé par son propre intérêt ;

Ceux qui se soulèvent ensemble.

Celui qui désire acheter ou vendre des soldats ou le trésor.

Celui qui adopte une double politique.

Parmi tous ceux-là, le conquérant doit aider de toute sa force celui qui a un but commun pour combattre l'ennemi.

Après avoir soumis l'ennemi, si un allié atteint une grande prospérité et prend trop d'indépendance, il faut essayer de l'engager dans une guerre avec les éléments des Etats voisins, ou chercher à faire capturer son territoire par l'un des membres de sa famille, ou par un prince détenu ; enfin, agir

de manière à ce qu'il reste soumis, en comptant sur ses faveurs.

Un politicien doit maintenir ses alliés dans des conditions qui ne soient ni trop hautes, ni trop basses.

Quand un allié inconstant a conclu un traité par intérêt, le conquérant doit chercher à éloigner les causes d'abandon, et l'empêcher de se retirer de l'alliance.

Si un allié qui est en même temps un allié de l'ennemi, penche décidément du côté de l'ennemi, on doit le séparer et le détruire, et ensuite détruire l'ennemi lui-même.

Kauṣilya termine ainsi son chapitre sur la diplomatie par deux stances pleines d'expérience :

Celui qui s'entend à la politique recourt à l'un des divers moyens diplomatiques, progrès, ruine, repos, harcèlement et destruction.

De la sorte, celui qui comprend à fond l'interprétation de la sextuple méthode joue comme il veut avec les rois qui sont enchaînés dans les filets de sa diplomatie.

CONDUITE DE CELUI QUI VA VAINCRE PAR LES ARMES
(*dandopanâyivrttam*)

A. Ç., VII, 121 ; Visnu, III, 47-49, 53

Quiconque, soit-il roi ou commandant d'armée, désire vaincre par les armes, doit posséder tous les moyens diplomatiques (cp. Br. nṛti, V, 1-8).

« Au moyen de conciliation et de présents, on doit amadouer les faibles ; en employant la dissension et les punitions, on doit réduire les forts (cp. Çukra, IV, 1, 26, 35-40).

L'emploi obligé (*niyoga*), facultatif (*vikalpa*) ou combiné (*samucaya*) des mêmes procédés sert à l'unification des éléments (cp. Manu, VII, 214-215) ; aussi Raghu, XVII, 49, comm.).

On doit pratiquer la conciliation en promettant la protection de ceux qui habitent les villages, les forêts, les pâturages et sur les

routes commerciales, aussi bien qu'en promettant le rapatriement de ceux qui ont été expulsés, qui se sont évadés et qui ont fait du tort (au conquérant).

On doit pratiquer le système des présents, en accordant des terres, des matériaux, des jeunes filles et une amnistie (abhaya) générale.

On doit pratiquer la dissension en séduisant les chefs voisins, les chefs des forêts, les parents (de l'ennemi) ou les chefs détenus, et en les poussant à exiger la livraison des trésors, de l'armée et de territoires.

On doit pratiquer les punitions par les moyens d'une bataille ouverte, d'une bataille traîtresse ou silencieuse et par l'assaut des forteresses, et de la sorte capturer l'ennemi (cp. A. Ç., X-XIV ; Kâm, XXXI-XXXVI ; Çukra, IV, 7).

Les alliés et les soutiens sont classés avec soin suivant les avantages qu'ils apportent :

Celui qui apporte des avantages variés (citrabhoga) ;

Celui qui apporte un grand avantage (mahâbhoga) ;

Celui qui apporte tous les avantages (sarvabhoga) ;

Celui qui apporte l'avantage d'un seul côté (ekatobhoga) ;

Celui qui apporte l'avantage de deux côtés en même temps (ubhayatobhoga) ;

Celui qui apporte un avantage de tous les côtés (sarvato-bhoga).

Le conquérant doit traiter les divers partis par rapport à leurs intentions et à leurs capacités différentes. Il doit être fidèle aux fidèles, et offrir sa protection à celui qui la cherche.

« Dans les troubles on doit consentir un adoucissement à ceux qui viennent volontairement ; on doit leur accorder audience sur leur demande, et on doit réparer les abus.

« On ne doit pas prononcer des paroles d'humiliation, de menace et de diffamation. En promettant la sécurité on doit se conduire comme un père. Celui qui outrage (le peuple) doit être exécuté publiquement. Pour éviter les soupçons de l'ennemi on doit agir en justicier secret. On ne doit jamais convoiter les terres, les propriétés, les enfants, les femmes d'un ennemi tué, on doit même

rétablir ses parents dans leurs places respectives, on doit mettre sur le trône le fils d'un roi collègue mort. De la sorte, le conquérant sera obéi de générations en générations. »

Ainsi nous voyons que la conquête n'est pas la fin dernière dans la diplomatie de Kauṣilya. Fidèle aux principes formulés au commencement de son traité, il discute de la pacification du territoire après la conquête.

Ainsi lābha (l'acquisition) est suivie par pālana (la protection). Ici il est complètement d'accord avec les maîtres des écoles de droit, comme nous trouvons, de tous les commentateurs sur Manu, VII, 56 :

Taiḥ sardham cintayennityam sāmānyam sandhivigraham
sthānam samudayam guptim labdhapraçamanānica.

Medhātithi, le plus ancien de tous les commentateurs sur Manu, cite *in extenso* Kauṣilya, tandis que les autres commentateurs suivent Kāmandaka, qui est simplement l'Artha-çāstra mis en vers.

Vers la fin de son traité (A. Ç., XIII, 176, p. 408-410), Kauṣilya consacre un chapitre spécial, intitulé « Pacification des territoires conquis (labdhapraçamana ; cp. Mahābh., XII, ch. 58 (68-73) ; Mallinātha sur Raghu, IV, 14 ; Manu, VII, 201-203 ; Viṣṇu, III, 47-49, 53). C'est un véritable document sur l'éthique de la diplomatie hindoue. Kauṣilya évalue et classe les conquérants d'après cet idéal de l'acquisition des territoires (A. Ç., XII, 162, p. 382 ; cp. Mahābh. XII, ch. 58 (38-39), (Raghu, IV, 43, comm.).

Les conquérants justes (dharma vijayi).

Les conquérants avides (lobha vijayi).

Les conquérants démoniaques (asura vijayi).

Le conquérant qui satisfait une simple obéissance est appelé juste. Les rois faibles doivent chercher sa protection.

Le conquérant qui satisfait par le gain des territoires et d'argent est appelé avide. Les rois faibles doivent le satisfaire par le don des richesses.

Le conquérant qui n'est satisfait ni par la capture des terres, et des trésors, ni par celle des fils et des femmes du roi conquis, est appelé démoniaque. Les rois faibles doivent le tenir à distance en offrant des territoires et de l'argent.

Dans cette conception éthique, Kauṣilya est bien loin de Machiavel avec lequel il a été comparé de façon superficielle. Il suffit de citer ses propres paroles :

« Ayant acquis un nouveau territoire, le conquérant (juste) doit couvrir les vices de l'ennemi avec ses propres vertus, et les vertus de l'ennemi en doublant les siennes propres. Il doit prendre soin de contenter ses éléments et de leur faire du bien par l'observation de son devoir religieux et séculier (cp. Gautama. Dh. S. X. 12-13 par des récompenses, par des concessions, par des présents, par des honneurs. Il doit tenir parole aux partisans qu'il a attirés de chez l'ennemi. Il doit donner davantage à ceux qui ont déjà travaillé (pour lui).

« Il doit adopter la même manière de vivre, les mêmes costumes, le même langage et les mêmes coutumes que le peuple conquis (cp. Yājña, I, 342).

« Dans la célébration du culte spécial de ce pays (cp. Çukra, IV, III, 9-10 ; Manu I, 118), les congrégations (samāja) et les fêtes (utsava) et amusements (vihāra), il doit suivre les inclinations du peuple. Les espions doivent toujours rappeler à l'attention des chefs de village, des chefs de clans et des chefs de corporations les méfaits de l'ennemi conquis, et au contraire, les avantages et le bonheur dus au nouveau maître, et ses bonnes grâces toujours présentes.

« Le conquérant doit rendre heureux ses éléments, par les jouissances (bhoga), les concessions (parihāra), la protection et la sollicitude justes. Il doit respecter les dieux et les ordres religieux (āçrama). Il doit faire don de terres et de biens, et exempter (des charges) les hommes de lettres, les orateurs, les religieux et les héros. Il doit montrer ses faveurs en relâchant les prisonniers (bandhanamoksa) en secourant les misérables, les orphelins et les malades. Il doit défendre l'abattage (aghāta) des animaux pendant la moitié du mois durant lequel sont célébrées les cérémonies de *cāturmāsya*, pour quatre nuits pendant la pleine lune, et pour la nuit où apparaît l'étoile de l'anniversaire du roi, ou l'étoile du pays. Il doit interdire de tuer les fillettes et les nouveaux-nés (yonibālābhadha), ainsi que la castration (punstvopaghāta). De

la sorte il doit établir des coutumes justes (dharmavyavahâra) en abolissant les coutumes injustes (adharmista), et destructives pour la puissance financière et militaire. » (A. Ç. p. 409-410)

A la fin du chapitre, Kauṣilya promulgue des principes très libéraux, qui élèvent sa diplomatie bien au-dessus des intrigues cruelles et sordides :

« La conduite juste (dharma), pratiquée ou non pratiquée par les autres doit être encouragée, la conduite injuste (adharma) ne doit jamais être encouragée, même si elle est pratiquée » (cp. Medhâtithi sur Manu, VII, 56).

CONCLUSION

La partie diplomatique de l'Arthaçâstra se présente comme un ensemble qui offre à l'étude des garanties particulières. On n'y trouve pas les anomalies historiques qui déconcertent dans le deuxième livre. Surtout, l'exposé y est plus homogène qu'ailleurs ; l'ordre en est parfaitement logique ; du moins il le devient, si, par une opération justifiable dans le cas d'un texte connu par un seul manuscrit de très basse époque, nous intervertissons l'ordre de quelques chapitres (v. p...). Viennent d'abord les organes de l'Etat, sa sphère d'action, ensuite la sextuple méthode d'action (chap. 96 à 116, 122 et 123). Les chapitres suivants 117 à 121) traitent des cas spéciaux (mesures urgentes, conduite du vaincu, etc.) Le reste (ch. 124 à 126) est consacré à l'expansion des relations diplomatiques du cercle étroit des ennemis immédiats jusqu'aux cercles plus étendus des puissances intermédiaires et neutres.

Pour éclairer les intentions de Kautilya, nous avons ajouté à cet ensemble quelques paragraphes qui ne font pas partie des sections proprement diplomatiques (VI et VII). Ce soi-disant Machiavel hindou, bien qu'il soit très indépendant de pensée, n'est pas amoral ; on le voit dans des passages comme celui-ci : « Quand les avantages procurés par la paix et la guerre sont égaux, on doit préférer la paix ; car dans la guerre se trouvent l'épuisement les dépenses, l'exil et *le péché* (*pratyavâya*). » La guerre est considérée ici comme par les maîtres des écoles du dharma, comme le dernier recours. Et quand on l'emploie, la conquête doit être immédiatement suivie par la conciliation (*labdhapraçamana*). Le conquérant

qui, par un juste emploi de ses conquêtes, concilie les demandes généralement opposées du *dharma*, de l'*artha* et du *kâma*, est considéré comme ayant atteint le succès complet *sarvôdrhasiddhi* (A. Ç., IX, 143-146; p. 362).

Mais cette doctrine si cohérente, à qui l'attribuer ? Devons-nous suivre la tradition, et y reconnaître la main du ministre de Candragupta ? Dans l'enthousiasme de la découverte M. Shama Sastri a cru que le livre tout entier avait été écrit par Visnugupta Cānakya, le premier ministre de Candragupta, vers 325 avant Jésus-Christ. L'opinion de M. Shama Sastri est soutenue avec chaleur par la grande érudition de M. Jacobi qui s'est laissé séduire par l'idée de posséder dans ce traité un monument capital de l'état de la civilisation du iv^e siècle avant notre ère. A leur suite, beaucoup d'indologues, ont accepté sans réserves l'idée que ce traité était tout entier de l'époque Maurya.

On doit être très reconnaissant à ces deux savants, d'avoir mis en lumière plusieurs faits remarquables sur l'époque et la personnalité de Cānakya-Kauṭilya. Mais un examen soigneux des différentes parties du texte nous oblige à déclarer leur hypothèse insoutenable. En ce qui concerne la section diplomatique, que nous avons analysée, la diplomatie n'est pas celle d'un empire centralisé, mais bien celle d'une féodalité très divisée, dans laquelle chaque chef est en perpétuel conflit avec ses pairs pour une hégémonie, qui à son tour s'écroule en engendrant une nouvelle série de guerres. C'est là la politique atomiste normale d'une époque de morcellement ; c'est tout le contraire de la politique d'un grand empire. Ainsi la diplomatie de Kauṭilya est antérieure ou postérieure aux Maurya et ne montre aucune trace de l'impérialisme centralisateur de Candragupta.

Le deuxième livre, qui semble montrer l'image séduisante d'un tel empire, porte la trace indéniable de retouches récentes. Malheureusement le nom de Cānakya-Kauṭilya a hypnotisé si puissamment que, même quand on étudie cette section en

détail (comme l'a fait M. N. Law dans ses *Studies in ancient hindu polity*, 1914) on est toujours prêt à découvrir de nouvelles données sur la civilisation du iv^e siècle avant notre ère dans cet « Imperial Gazetteer », comme on l'a appelé, de l'empire Maurya.

M. Hillebrandt le premier (*Ueber das Kautilya çâstra und Verwandtes*, Breslau, 1908) a signalé l'existence d'un traité défini et d'une tradition continue de l'école de l'*artha*, et il affirme que l'*Arthaçâstra* est le livre d'une école et non pas un manuel écrit par un individu. C'est à M. Hillebrandt que revient le mérite d'avoir distingué la personnalité de Cānakya-Kautilya, (telle qu'elle apparaît dans le drame du Mudrārāksasa où il joue le premier rôle), de l'école du Profit dont il n'est qu'un représentant. Depuis il a apporté de nouveaux arguments en faveur de sa théorie en répondant à M. Jacobi (*Zu Kautilya*, *Z. D. M. G.*, vol. 69, 1915).

La science de l'*artha* est très ancienne ; certaines de ses parties, comme la science des lois, sont pré-bouddhiques (v. Rhys Davids, *Pali-English Dictionary*, 1921, s. v. *attha*). Mais le manuel de cette école, découvert par M. Shama Sastri n'est certainement pas un livre homogène, tout entier d'une époque. Il porte dans ses différentes parties les marques bien nettes, d'époques différentes. En effet des manuels de ce genre, dans l'Inde, sont généralement, non l'œuvre d'une personne, mais le produit de générations successives. Par exemple, les textes originaux de médecine compilés par Agniveça et Atri ont été modifiés et augmentés par Caraka et Drdhabala. Les noms de ceux qui modifièrent les textes nous sont très rarement conservés. Mais, même sans avoir les noms de leurs auteurs, les traces des modifications sont claires, dans les principaux livres de chaque école. De plus, dans un pays comme l'Inde, le climat oblige à recopier souvent les manuscrits ; et l'on sait bien que ces copies sont l'occasion, non seulement d'altérations au texte, mais d'additions parfois considérables ; c'était le cas en particulier quand les compila-

lateurs tardifs voulaient assurer à leurs travaux la confiance et le respect de la postérité en les couvrant d'un grand nom. Ainsi, même en admettant qu'une grande partie de l'Arthaçâstra soit due au génie de Kautilya-Cânakya, il n'en reste pas moins probable que le livre a été remanié de temps en temps.

M. Jolly (Kollektaneenzum Kauṭīliya Arthaçâstra, *Z. D. M. G.* 1914-1915 ; Text kritische Bemerkungen zum Kauṭīliya Arthaçâstra, *Z. D. M. G.*, 1916-1917), qui a étudié notre texte plus soigneusement que personne, s'est prononcé contre l'opinion qui attribue tout l'Arthaçâstra au règne de Candragupta. M. Jolly, avec l'autorité d'un savant versé dans la littérature de deux sciences techniques, le droit et la médecine, a montré l'existence incontestable d'additions récentes relatives au droit et à la métallurgie (considérée comme branche de la médecine). Les trois chapitres successifs du II^e livre de l'Arthaçâstra relatifs à l'exploitation des mines et manufactures (ch. XII), au surintendant de l'or et au bureau des orfèvres (ch. XIII) et aux devoirs de l'orfèvre du roi (ch. XIV), montrent l'addition d'expériences tardives à de plus anciennes. Ici la conclusion de M. Jolly (*Zur Datierungsfrage, Göttingen Nachrichten*, 1916) est corroborée par les études du professeur P. C. Roy, sur l'Histoire de la Chimie hindoue (1904-1909). Les plus vieux traités de métallurgie (*lohaçâstra*) sont attribués à Patañjali et à Nâgârjuna ; or tous deux sont sûrement postérieurs à Kautilya. Mais cette science, sous l'aspect qu'elle offre dans l'Arthaçâstra, paraît plus récente, spécialement à cause de l'usage fréquent qu'elle fait du mercure (*rasapâka*, *rasavidhha*, etc).

En examinant la partie légale de l'Arthaçâstra, M. Jolly montre (Arthaçâstra und Dharmaçâstra, *Z. D. M. G.*, 1913 et *Göttingen Nachrichten*, 1916) avec plus de force encore que « si le livre est considéré comme ayant été écrit trois siècles avant J.-C., y compris la partie légale (*dharmasthityam*) toute la chronologie acceptée des écoles de droit hindoues tombe comme un château de cartes ». Cette conclusion est fortifiée

par les conclusions de M. Hopkins à la fin de son étude sur «Growth of Law and Legal Institutions » (*C.H.I.*, vol. I, ch. XII, p. 294). Enfin, tout récemment, M. Otto Stein a montré (*Megasthenes und Kautilya*, Sitzber. Wien, 1922) que les données fournies par Mégasthène contredisent dans l'ensemble celles de l'Arthaçâstra.

De même, en lisant les chapitres relatifs aux chevaux et aux éléphants royaux, nous verrons qu'à un fonds solide de faits et d'expériences anciennes ont été ajoutées plusieurs données plus récentes. L'Arthaçâstra décrit non seulement des chevaux du Sind mais aussi ceux du Cambodge et de l'Arabie (*Vandyu*). Mais l'argument le plus définitif, contre la théorie de M. Jacobi nous est fourni par l'examen des données géographiques (voir l'appendice). Tout historien sérieux hésitera à considérer comme écrit au IV^e siècle avant Jésus-Christ un traité contenant des noms comme Hârahura et Kapiçâ, Kâmbhoja et Aratta, Bâhlika et Vanâyu, Tâmrarni et Pândyakavâta, Suvarnakudya et Suvarnabhûmi, Cina et Nepâla.

La plupart de ces noms apparaissent dans le chapitre du Trésor et des Joyaux du roi. M. Finot (*B. E. F. E.-O.*, 1912), nie l'antiquité de ces chapitres, où M. Jacobi croyait la preuve que les Hindous avait déjà colonisé l'Indochine plus de trois siècles avant notre ère. Enfin, selon M. Pelliot (*B. E. F. E.-O.*, IV, p. 143-149; *T'oung Pao* : 1912, 1913), il est à peu près impossible de constater l'existence du nom de Cina avant la fondation de la dynastie T'sin (250 av. J.-C.).

Dès lors, nous devons renoncer à l'idée que l'Arthaçâstra soit sorti tout entier de la tête de Kautilya comme Minerve de celle de Zeus, et qu'il ait été écrit pour le seul Candragupta. Par contre, nous pouvons considérer notre texte comme une inestimable encyclopédie de la science royale et comme un symbole statique de l'évolution de l'esprit hindou appliqué à la science du gouvernement et du profit. L'Arthaçâstra en est le plus ancien et le plus intéressant document connu jusqu'ici.

Il reste à expliquer pourquoi il est le seul et surtout pourquoi il était resté inconnu jusqu'au moment où M. Shama Sastri le découvrit dans une bibliothèque privée. Comment se fait-il que, malgré sa richesse d'observation et d'expérience et son utilité pratique pour le gouvernement, l'Arthaçâstra ait complètement disparu ? L'explication est dans l'attitude que l'esprit hindou a prise à l'égard de l'*artha*. L'Artha est une science positive, comparable à la médecine ou à l'alchimie. Mais il touche à la vie morale de l'homme : or en cette matière l'esprit hindou est porté à s'écarter du réel ou à l'idéaliser. D'une part la brutalité et la cruauté des Ksatriya que nous avons vue être systématisée par les écoles a été fortement combattue par le Jâïnisme et le Bouddhisme, opposés tous les deux à la violence. Il est frappant que, dans la mesure où ces écoles ont conservé les notions nettes de la science politique elles leur ont donné un sens nouveau (v. Rhys Davids, *Pâli English Dictionary*, 1921. s. v. *Attha*). C'est ainsi que *sarvârthasiddha* (cp. *Buddhacarita* II, 47; VII. I), a selon la tradition bouddhique été appliqué au Bouddha lui-même par son père prédisant sa gloire future. De même le terme de *Cakravartin*, qui ne se retrouve pas dans le traité de Kautilya, mais qui rappelle la notion de cercles, désigne, chez les Bouddhistes et les Jains, le triomphateur religieux. Dans la pratique aussi, ces rapports se retrouvent : ainsi M. Jayaswal a montré que l'organisation spirituelle de la communauté (*samgha*) dérive en partie des organisations laïques (*Introduction to Hindu Polity, Modern Review*, mai-juillet 1913). Dans les écoles brahmaniques aussi l'élément moral et abstrait deviennent de plus en plus forts et réagissent fatalement sur l'Arthaçâstra. Or la transformation dans ce cas a été le prélude de sa disparition. Tandis que la partie positive s'atrophiait, l'élément moral prenait la prépondérance ; et cet enseignement, dès lors dépourvu d'originalité, a été aisément absorbé par d'autres écoles, comme le droit, et s'est fondu dans l'épopée.

Vers le IV^e siècle Kâmandaka donne une excellente version

poétique du Kauṭilya çâstra, mais il en supprime bien des éléments caractéristiques. Un siècle plus tard, Kâlidâsa, qui était un vrai génie, non seulement au sens poétique, mais aussi pour sa connaissance des sciences hindoues (cf. Tucci : *Note sulle fonti di Kâlidâsa : Rivista degli Studi orientali*, vol. IX), connaît le traité original et reproduit même des expressions de l'Arthaçâstra. Mais lui aussi accentue la note morale en faisant l'esquisse poétique du bon roi et du mauvais roi (cp. Formichi : *Raghuvamça*, introduction). Ses successeurs poétiques comme Bhâravi dans son *Kirâtârjuniya* (I, II), comme Mâgha dans son *Çiçupâlavadha* (II), et Bhatti dans son *Râmâyana* (XII) transforment l'Arthaçâstra en maximes morales et en bons mots qui ne sont plus ni de la science ni de l'art. Enfin le fameux écrivain Bâna, qui vivait à la cour du roi Harsa au VII^e siècle, condamne le çâstra de Kauṭilya comme ayant pour âme le meurtre (*maranâtmaka*) et le rejette. De même l'artha que présente *Tiruvalluvar* dans l'anthologie poétique tamoul du Kural, est une morale qui n'a rien de commun avec l'Arthaçâstra proprement dit, bien qu'elle coïncide avec les cent stances qu'on attribue à Cânakya (*Cânakyaçataka*). Quelques commentateurs du moyen âge, comme Medhâtithi et Mallinâtha continuent à étudier le texte original de l'Arthaçâstra ; mais l'esprit hindou en général rejette cette philosophie qu'il trouve cruelle. Ce qui est remarquable, c'est que la première protestation officielle et effective contre cet état d'esprit soit venu d'un empereur, Asoka (273-232 av. J.-C.) le propre petit fils de Candragupta.

« ... En conquérant le territoire qui ne m'était pas soumis (*avijita*), les meurtres, les morts, les enlèvements d'hommes qui s'y sont produits, tout cela a été vivement et douloureusement ressenti par moi, le roi cher aux Devas...

« En effet, le roi cher aux Devas souhaite la sécurité pour toutes les créatures, le respect de la vie, la paix et la douceur. Or c'est là ce que le roi cher aux Devas considère comme les conquêtes de la religion (*dharma vijayo*). C'est dans ces con-

quêtes de la religion que le roi cher aux Devas trouve son plaisir et dans son empire et sur toutes ses frontières, dans une étendue de bien des centaines de *yojanas*... (43^e édit.) Senart, *Inscr. de Piyadasi*, I. 308).

« Tous les hommes sont mes enfants (*savamunisā me pajā*) comme je désire pour mes enfants qu'ils jouissent de toute sorte de prospérité et de bonheur en ce monde et dans l'autre, j'ai le désir qu'il en soit de même pour tous les hommes » (Senart, *ibid.*, II, 145).

L'empire hérité par Asoka été naturellement un empire basé sur la science hindoue de l'Artha et de la Rājanīti, comme le montrait M. Bühler (*Z. D. M. G.*, XLI; *Ep. Ind.*, vol. II). Mais la transformation de la politique hindoue par Asoka est également indiscutable. Même lorsqu'il emploie les termes techniques de la science politique il a soin de marquer l'application nouvelle qu'il en fait en ajoutant le mot de *dharma* ; par exemple ; rājya, vijaya, yātrā, sambandha, mangala, mahāmātra, deviennent chez lui dharmarājya, dharmavijaya, dharmayātrā, dharmasambandha, dharmamangala, dharmamahāmātra.

L'histoire dira si l'Inde a perdu ou gagné en faisant ce choix ; mais le fait est qu'elle a rejeté la voie montrée par Kautilya-Cānakya pour entrer dans celle de Dharmācoka.

APPENDICE I

TERMES RELATIFS A LA POLITIQUE ET A LA DIPLOMATIE
QUI SE RENCONTRENT DANS LES ANCIENNES INSCRIPTIONS

En attendant une étude plus approfondie de l'usage des théories diplomatiques dans l'épigraphie, nous croyons utile de donner dès à présent une simple liste des locutions fournies par les principales inscriptions anciennes et qui rappellent le vocabulaire ou les théories de l'Arthâçâstra.

Asoka

Vijitamhi.

Pracanta.

Samantarâja.

Abhisita.

Anusamyâna.

Yute, râjuke, prâdesike.

Dhammaghoso.

Hida sukhaye (Cp. priyahita *A. Ç.*, p. 12, 306, 408).

Dharmamahamatra.

Savapâsanda (Cp. *A. Ç.*, p. 144, 191).

Aparâ (n) ta.

Athakamme (Cp. Arthacaryâ: Hoernle, *Manuscript remains of Budd. literature*, Oxford, vol. I, p. 39).

Pativedana.

Uthâne (Cp. *A. Ç.*, p. 12, utthâna).

Athasamtiranâ.

Sarvalokahita (Cp. *A. Ç.*, p. 11. sarvabhûtahita).

Bhutânâm anamnam.

Sayame.

Kitanatâ.

Didhabhatitâ.

Vihârayâtâm (Cp. A. Ç., p. 310 : satrayâtrâ-vihâragama ; aussi Buddhacarita, III, 3).

Samâja (Cp. A. Ç., p. 409 : deçadaivata-samâjotsavavihâra Dhammayâtâ.

Vudhânam dasane (Cp. A. Ç., I, 2, aussi p. 257, vrddhadarçî).

Janapadasa dasane.

Dhammamangalam.

Paratikâya.

Dhammasambandhe.

Samavâyo eva sâdhu.

(Sarvabhute) achhati.

Samyamam.

Samacaliya.

Rabhasiye.

Dhammavijaya.

Kaliyana.

Amtamahâmâtâ.

Viyohâla samatâ.

Danda samatâ.

Nilakhitaviye (sur castration : Cp. A. Ç., p. 409).

Dûta (Cp. A. Ç., p. 30-32 ; 382-383).

Ubalike (Cp. A. Ç., p. 112 : ucchulka).

Apadâna.

Atavi.

Anusâsana (Cp. A. Ç., p. 70-75).

Khâravêla (11^e siècle avant J.-C.)

(Congrès des Orientalistes. Leide 1883, vol. III,

aussi : K. P. Jayaswal et R. D. Banerjee : J. B. O. R. S. 1917,
p. 425-507)

Lekha rupa ganana vavahâra vidhi visârada.

Savavijavadâta.

Yova rājya.

Mahārājabhisecana.

Pakātiye rajayati.

Haya gaja nara radha vahulam dandam.

Usavasamāja.

Rathika.

Bhojika.

Rājaseya.

Anugaha (Cp. A. Ç., p. 408).

Porajānapada.

Bhāratavasapathāna.

Dānaparihāra (Cp. A. Ç., p. 468 anugrahaparihāra-dāna-māna karma; *Ep. Ind.*, VIII. Nasik, Ins. n° 3, 4, 5, *ibid.*, VI, p. 84-89).

Sapavata vijayicako.

Kalāna.

Savapāsamda pujako.

[a] patihata cakivāhanavala.

Cakadharo.

Gutacako.

Pasamtacako.

Kaliga ca (kavti siri khā) ravela.

*Héliodore, ambassadeur vichnouite d'Antialcidas
de Taxile (II^e siècle avant J.-C.)*

J. R. A. S., 1909-1910.

Trātara (Bhāgabhadra).

Yona-dūta (Heliodora bhāgavata).

Mahārāja (Amtalikita).

Gotamāputa (II^e siècle)

Inscription de Nasik, n° 2, *Ep. Ind.*, VIII, p. 60-65 ; cp. aussi

Sylvain Lévi, *La suite des idées dans les textes sanscrits. Cinquantenaire de l'école des Hautes-Etudes*, p. 91-99.

Savarājāloka madala patigahitasāsana.

Suvibhata tivaga desakāla.

Porajana nivisesa samasukhadukha.
Dhamopajitakara viniyogakara.
Kitâparâdhe pi satujane apânahisâruci.
Sava madalâbhivâdita ca (ra) na.
Vinivatita câtuvana sakara.
Aparâjita vijayapatâka.
Satujanadupadhasaniya puravara.
Siriyaadhithâna.
Jitaripusagha.
Damasetu.

Kaniska (II^e siècle)
Ep. Ind., VIII, . p. 173.

Sarvasatvânâm hitasukhârtham.

Rudradâmana (II^e siècle)
Inscription de Junâgadh. *Ep. Ind.*, VIII, p. 36-49.

Setubandha.
Râstriya.
Sarva varnair-abhiga (m) mya
raksanârtha (m) patitve vrta.
Â prânocchvâsât purusavadanivrtti-
krta satyapratijñâ anyatra samgrâmesu.
Kârunyena svayamabhogata (cp. Asoka : atañâ pacupaga-
mane) janapada.
Anurakta sarva prakṛti.
Anutsâdanât prâptayaçasâ.
Bhrastarâja pratisthâpaka.
Sabdârtha gandharva nyayâdi vidyâ.
Pârana dhârana vijñâna prayoga.
Dâna mâna anavamâna çila.
Sthûlalaksa (cp. p. 67).
Yathâvatprâpta vali çulka bhâga.
Apidayitvâ kara vîstî pranayakriyâ-
bhih paurañjanapadam janam.

Matisaciva.

Karmasaciva.

Amâtyaguna (cp. amâtyasampat., p. 71).

Prajâ pâlana.

Paurajânapada janânugrahârtham.

Yathâvat artha dharma vyavahâra darçana.

Çakta dânta acapala avismita.

Ārya āhāyya.

Dharmakirtti.

Samudragupta (iv^e siècle)

Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, III, n° 1.

*** Râja grahana moksânugrahanita pratâpa.

Ātavika râja (cp. vanarâjya, vanarâstra, Brhat Samhitâ, XIV, 29, 30).

Aneka bhrastarâjyotsanna-râjavamça-pratisthâpinodbhûta
nikhila bhuvana-vicarana çântayaças.

Prthivyâm apratiratha.

Anukampâvata.

Vigrahavato lokânugrahasya.

Mahâdandanâyaka.

Sandhi vigrahika (cp. Râjat, IV, 137, 711 ; VI, 320 ; VIII, 1304, 2427).

Skandagupta (v^e siècle)

Cor. I. Ind., n° 14.

Sarvv-opadhâbhis ca viçuddha buddhih.

Sarvasya lokasya hite pravrttah.

Arthasya... arjana... raksana... vardhana...

pâtra-pratipâdana.

Mahârâja Samksobha (vi^e siècle)

Cor. I. Ind., n° 25.

Caturdaça vidyâsthâna.

Astâdaçâtavi-râjya.

Mahārāja Dharasena II (vi^e siècle)

Cor. I. Ind., n° 38.

Abhigāmikair gunaiḥ (cp. p. 66-67).

Praj-opaghāta-kārinām-upaplavānām darṣayitā.

Cilditya VII (viii^e siècle)

Cor. I. Ind., n° 39.

Çaranāgat-ābhaya-pradāna.

Manur-iva (sva) yam-abhyupapanna-prakṛti (cp. A. Ç. p. 22-23).

Sandhi-vigraha-sthāna.

Cakravartin (cp. Hoernle, *Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan*, I, p. 39; aussi Jacobi : *Jaina Sūtra*, vol. II, p. 85-86, *S. B. E.*).

Harsa (vii^e siècle)

Ep. Ind., VII, p. 155-160.

Mahānauhastyaçva jayaskandhāvāra.

Pratāpānurāgopanatānya rājya.

Prajānām ārttihara.

Parahitaikarata.

Prānān ujñhitavān arātibhavane-satyānurodhena yaḥ.

Sarvasattvānukampī.

Manasā vācā karttavyam prānine hitam.

Mahāsāmanta.

Kumārāmātya.

Dūtaka.

Mahāksapaśalādhikaranādikṛta (cp. A. Ç. p. 62-65).

Pulikesin II (vii^e siècle)

Ep. Ind., V, p. 6-9.

Svāmī caturudadhimekhalopārjita rājyaçrī.

Ep. Ind., VI, p. 1-12.

Upanata samagra sāmanta mandala.

Prthivyām apratiratha.

Satyāçraya.

Jigtsu.

Aparuddha (Cp. Atharva, III, 3, 5. Aitareya, VIII, 10).

Ranaparâkramalabhdha jayaçri.

Sthala durga.

Jala durga.

Dandopanata sâmantha caryâ (Cp. A. Ç. p. 308-310 : dandopanatavrtta ; aussi Raghu XVII, 81, comm.).

Maulâdibhih sadbalaih (Cp. p. 101).

Gaja setu.

Utsâha-prabhu-mantra-çakti.

Dharmapâla (1x^e siècle)

Ep. Ind., vol. IV, p. 243-254.

Mâtsya-nyâyam-apohitum prakrtibhih —

Laksmiyâh karan-grâhitah.

Ksiticâçirasâm cûdâmani.

Akhila vasumatî-mandalam çâsad-ekah.

Digjayâya pravrtte.

Nânâvidha nauvâtaka sampâdita setubandha.

Hayavâhini.

Karigana.

Pâdâta.

Jayaskandhâvâra.

Râja (Cf. liste : Mahâvyutpatti, éd. Mironov, I. p. 53-55 ; Ep.

Ind. vol. VII, p. 155-160 ; F. leet : Cor. I. Ind., n° 46 ;

Lüders : *List of Brâhmî inscriptions*, n° 1200, Ep. Ind. vol. X).

Râjanaka.

Râjaputra.

Râjâmâtya.

Senâpati.

Visayapati.

Bhogapati.

Sasthâdhikrta.

Dandaçakti.

Dandapâçika.

Cauroddharanika.

Daussâdhyasâdhanika.

Dûta.

Khola.

Gamâgamika.

Abhitvaramâna.

Hastyaçvagomahisajajâvikâdhyaksa.

Naukâdhyaksa.

Balâdhyaksa.

Tarika.

Çaulika.

Gaulmika.

Tadâyuktaka.

Viniyuktaka.

Râjapadopajivin.

Câta-bhâta-jâtîya.

Jyesthakâyastha (Cp. *Grâmakâyasthâ*, *Râjat.*, V, 175; IV, 90).

Mahâmahattara.

Daçagrâmika.

Visayavyavahârin.

Karana.

PratIVESIN.

Ksetrakara.

Bhûmicchidra-nyâya (cp. A. Ç., p. 49-50).

Akiñcitpragrâhya.

Kara.

Pinda

Talapâta.

Hattika.

Parihrtasarvaptâ.

INSCRIPTIONS SANSKRITES DU CAMBODGE, A. BARTH

Bhavavarman (vii^e siècle)

N^o I : parānāvrtatejasa
çaktāpi pūrvam vijitā bhūmir amvudhimekhalā
prabhutve kṣamayā yena saiva paçcād ajiyata
upadhācuddhimān bhṛtya.

Rudravarman (vii^e siècle)

N^o XI : dharmāçāstrārthacāstrajñau dharmārthāv iva
rūpinau.

Harsavarman III (x^e siècle)

N^o XVII : vibitavivudhavodho
surapatir iva *samrād* yonvaçac chāntavādham.

INSCRIPTIONS SANSKRITES DU CAMPA ET DU CAMBODGE, ABEL BERGAIGNE

Rudravarman (xi^e siècle)

N^o XXX : dharanibhujām... *hīnamadhyottamatvāt.*

Indravarman I (ix^e siècle)

N^o XXXVIII :

tyāgaksamāçrutaparākrama çilaçauryya
prāgalbhya satva valavuddhigunopapanna/
sādgunyavit trividhaçaktyuto jītātmā
yo gān jugopa [ma] nuvat sunayān *ayajñah* II.

N^o LVI-LX (p. 241) : *cāracaksu.*

N^o LVIII (p. 275) :

lokodayesvavikrte/*pradhānāt prakṛterapi*
yato vadanty asāñkhyān tu tattvajñā gunavistaram.

N^o LXI (p. 301) : yaç *çatrum* apy āçrtam ekavīro.

Stein : *Kharosthī Inscriptions. I. Oxford, 1920*

N^o 24, p. 9 : yatha purva *rajadhamena* nice kartavo.

N^o 30, p. 17 : pariçesa *parikraya* argi pra dasyati atra na
sara...

- Nº 160, p. 64 : adehi catonena iça visarjidesi udaga-bhiçasa
prace *krisivatra* (cp. nº 368), karamnae... yatha deva-
putrasa mulade *bhuma-chitra* ladhaga...
- Nº 200, p. 78 : upasura upasenasa ca *carapurusa* cangila arogi
preseti...
- Nº 229, p. 89 : anada pruchidavo yatha purva atra tumah.
rajamni dhama vyavasthavidaga siyati tena vidhanena
nice kartavya.
- Nº 248, p. 94... regasa mahamta *rajakaryena* khotam-
nammi... yâya gamdavya.
- Nº 272, p. 102, mahanuva maharaya [lihati] cojhbo-somja-
kasa *mamtra* deti evam ca janamda bhavidavya yo lik-
hami saca *anati* didemi *rajakicasa* kridena taha *raja-*
karyammi ratradivasa osuka avajidavya avi spasa jivita
paricagena anada rachidavya yahi *khema* khotamnade
vartamana hachati... avi khotamnade *yogochema*... yam
kala khotamnade *yogachema* (cp. nº 357) bhavisyadi
rajya sthisyadi tam kala çodesyamdi... yo mamnusa co-
jhbo-somjakena abomata karisati se mamnusa isa *raya-*
dvarammi visajidavo isemi *nigraha* labhisyati.
- Nº 311, p. 113... ahu *gunakalyanasa* pratikara karamnaye
prahida prahuda ha [sta]-varsaga.
- Nº 399, p. 142... *rayakade amnati-lekha* krdama...
- Nº 419, p. 150... maharaya jitugha amkvaga devaputrasa...
mamtra nikhaleyati vikarida karamnae *bhichu-sam-*
ghasa purathida apramana avidhama pata, 41.

APPENDICE II

DONNÉES GÉOGRAPHIQUES CONTENUES DANS L'ARTHAĞASTRA

A. Ç., II, 29 (cp. Finot. Les lapidaires indiens : introduction, p. XIV-VLVIII)

1. *Muktā*

Tāmbraparṇi, Pāṇḍyakavāta, Pāça, Kula (cf. Kulanadī, Br nīti, III, 82, note), Cūrṇa, Mahendra, (cp. Br nīti, III, 124), Kardama (cf. Ghṛtamala : Kṛtamala, Br nīti, III, 82, note) Srotasī, Hrada, Himavat.

2. *Mani*

Kūta, Muleya, (Māleya), Pārasamudra, Maleya, Ahicchatra.

3. *Vajra*

Sabhārāstra, Madhyamarāstra, Kāçmakarāstra (Kāntirārāstra, Kāçmīrarāstra), Çrikatana, Mazimanta, Indravā (pā)na.

4. *Pravāla*

Alakanda (Alexandrie? ; M. Pelliot en rapproche le chinois Li-kien, *Lekan = *Alekanda ; cf. Alasanda du *Milindapañho*, A-li-san [= *A-le-san] de la version chinoise ; Pelliot, *J. A.*, 1914, II, 413 ; Finot, *Les questions de Milinda*, p. 157), Vivarna.

5. *Candana*

Māleya, Kālaparvata, Koçākāraparvata, Nāgaparvata, Çākala.

6. *Agaru*

Jongaka, Dongaka (Kāmarūpa, comm.), Pārasamudra.

7. *Taitaparnika*

Açokagrâma, Suvarnakudya, Pûrnakadvîpa, (cf. Br. nîti, III, 124), Pâralauhitya, Antarvatî, Kâleya, Svarnabhûmi, Uttara-parvata.

8. *Carma*

Kântanâva, Uttaraparvata, Dvâdaçagrâma, Aroha (Arota), Bahlava.

9. *Kambala*

Bhingisi-Nepâla (cf. Brhat Samhitâ, IV, 22 : Nepâla-Bhrîngi-Maru (Bharu ?) — kaccha-Surâstra — Madrân (Cp. aussi : Nepâla, Br nîti, III, 87).

10. *Dukûla-Ksauma*

Vanga, Pundra, Suvarnakudya, Kâçi, Magadha.

11. *Kauçeya (Cinapatta)*

Cîna bhûmi (cf. Brhat Samhitâ, XIV, 30; Mahâbh, VI, 346).

12. *Kârpâsika*

Madhura, Aparânta, Kalinga, Kâçi, Vanga, Vatsa, Mahisa, (Mâhismatî, comm.).

A. Ç., II, 31

13. *Suvarna*

Jambûnada, Çatakumbha, Hataka, Venu.

14. *Rûpya*

Tuttha, Gauda, Kambu, Cakravâla.

15. *Nikasa*

Kalinga.

16 *Hastî*

A. Ç., II, 20

Kalinga, Anga, Karûsa, Daçârna, Saurâstra, Pañcajana.

A. Ç., II, 40

17. *Madhu*

Hârahûraka (M. Pelliot suggère Hârahûnaka), Kapiçâ (cf. Sorabji, *Notes on Arthaçâstra*, Book, II, p. 37).

A. Ç., II, 47

18. *Açva*

Kâmbhoja, Sindhu, Aratta, Vanâyu (Arabie), (cf. *Law : Ancient Hindu Polity*, p. 40 ; *Râmâyana*, I, 6, 22 ; *Mahâbh*, VI, 346 ; *Padma*, P. III, 6, 34).

Bâhlika, Pâpeya, Sauvira, Taitala.

A. Ç., XI, I. (*Sanghavrtta*)

19. *Çrent*

Kâmbhoja, Surâstra, Licchivi, Vrji, Mallaka, Madraka, Kukura, Kuru, Pâñcâla.

20. A. Ç., I, 3.

Bhoja, Videha, Sauvira, Vrsni.

Vu et admis à soutenance

le 25 avril 1923

Pour le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.

l'assesseur

H. DELACROIX

Vu et permis d'imprimer.

le Recteur de l'Académie de Paris,

P. APPELL

INDEX ALPHABÉTIQUE

- Akṛtacikīrṣā, 91.
 Aksāvāpa, 24.
 Agatikāgati, 98.
 Agnyādhāna, 34.
 Aghāta, 112.
 Acāpalya, 71.
 Atavipāla, 38.
 Atyaya, 84.
 Atyādāna, 84.
 Adṛṣṭa puruṣa, 84.
 Adharmya, 113.
 Adharmista, 113.
 Adhyakṣa-pracāra, 24, 69.
 Anabhyutkrusta, 19.
 Anaya, 52.
 Anugraha, 80.
 Anurakta sarva prakṛti, 126.
 Anusāsana, 124.
 Antapāla, 38.
 Antaḥpurādhikṛta, 38.
 Antarvaṃçika, 38.
 Antardhi, 82, 103.
 Apanaya, 77.
 Apasṛta, 91, 92, 93.
 Aparuddha, 129.
 Apakraya, 85.
 Apratiratha, 127.
 Abhigāmikāguṇa, 66, 67, 128.
 Abhiṣeka, 17, 19.
 Amṛta, 20.
 Amātya, 65, 71.
 Amitradambhana, 9.
 Aya, 77.
 Arisaḍvarga, 68.
 Ari, 75, 76.
 Ari-mitra, 75.
 Ari-mitra mitra, 75.
 Artha, 17, 36, 53, 55, 59, 63, 71, 115, 116.
 Arthacaryā, 123.
 Artha-Çāstra, 7, 8, 22, 33, 42, 43, 44, 49, 50, 53, 54, 61, 62, 65, 68, 71, 72, 110, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120.
 Arājatā, 16.
 Ava-gama[na], 17.
 Avasthāpana, 91.
 Avaçīrakriyā, 92.
 Avairitva, 71.
 Avagraha, 71.
 Açvamedha, 15, 25.
 Asoka, 7, 13, 68, 120, 121.
 Astambha, 71.
 ākranda, 75.
 ākrandāsāra, 75.
 ācāra, 55.

âcâryya, 23.
 âtavika, 38.
 âtmasampat, 67.
 âtma-dhâraṇa, 88.
 âtmâmisa, 84.
 âdiṣṭa, 85.
 ânisamsa, 48.
 ânviksikī, 52, 53.
 âyatiksama, 43.
 (Çakya-kalya-bhavy) âram-
 bhī, 101.
 ârogya, 71.
 âçrama, 112.
 âsana, 35, 78, 98.
 âhâryya, 127.

 Itihâsaveda, 51, 52, 53.
 Itihâsa-purâṇa, 25, 26, 29,
 31, 40, 44, 53, 54.
 Itivâda pamokkhâ, 48.
 içvara, 65.

 Ucchinna, 85.
 Ucchulka, 41.
 Utsava, 112.
 Utsâha, 39.
 Utsâhaguna, 67.
 Udâsina, 75, 76, 107, 109.
 Upagraha, 84.
 Upadhâ, 43, 130.
 Upârambha, 48.
 Upâdâna, 65.
 Upâya, 34, 98, 108.
 Upekṣana, 78, 98.
 Ubhayavetana, 104.
 Uçanas, 59, 60, 61, 62.
 Uhâpoha, 67.
 Ekibhâva, 84.

Kanika, 33, 35, 37, 39, 40,
 58.
 Kaninka Bhâradvâja, 61.
 Kapâla, 84.
 Karmântika, 38.
 Karmârambha, 71.
 Kalâ, 51, 54.
 Kalyânâhibjana, 68.
 Kleçasahatva, 71.
 Ksaya, 77.
 Ksatr, 24.
 Ksatriyavarga, 75.
 Ksema, 17, 77.
 Kâma, 22, 36, 50, 55, 56, 59,
 115.
 Kâma sūtra, 51, 54, 55, 59,
 62.
 Kâmandaka, 22, 50, 65, 72,
 76, 119.
 — Nitisâra, 63, 65, 67, 68,
 111.
 Kâruciḥpivyañjana, 94.
 Kâragârâdhikârin, 38.
 Kâryanirmânakrt, 38.
 Kâlidâsa, 38, 69, 119, 120.
 Kiñjalka, 61.
 Kṛtaçlesana, 91, 92.
 Kṛtavidûsana, 92.
 Kṛtyâkṛtyapakṣaraksana,
 95.
 Kṛtaçilpa, 67.
 Koça, 65, 85.
 Kauṭilya, 7, 8, 9, 10, 11, 22,
 23, 33, 37, 38, 42, 50, 52,
 53, 54, 56, 59, 60, 61, 62, 63,
 64, 69, 71, 72, 74, 75, 76,
 83, 85, 86, 87, 89, 90, 92,
 94, 97, 98, 100, 107, 113,
 114, 115, 117, 118, 119.

Kaunapadanta, 61, 70.

Khema, 132.

Gûdha, 103.

Gûdha-purusotpatti, 95.

Gûdha-purusapranidhi, 95.

Gûdha-lekhya, 95.

Grâmani, 24.

Ghota mukha, 61.

Cala, 93.

Cakravartin, 119.

Candragupta, 7, 115, 118,
120.

Câra, 68.

Câracaksu, 96.

Cârîtra, 55, 56.

Cânakya, 11, 35, 37, 47, 57,
115, 117, 120.

Cânakya-çataka, 120.

Câturmâsya, 112.

Cina, 30, 118, 133.

Janapada, 65, 71, 72.

Jayaskandhâvâra, 129.

Tatvâbhiniveça, 67.

Tîrtha, 36, 37.

Teja, 83,

Trayî, 51, 52.

Trivarga, 36, 39, 50, 59.

Tyâga, 67.

Danda, 34, 56, 58, 59, 65,
73, 84, 98, 108.

Danda (dhârana), 88.

Danda (sthâna), 88.

Danda (vyâsanga), 102.

Dandadhara, 56, 59.

Dandopanata vrttam, 105-
107.

Dandopanâyi vrttam, 109-
113.

Dandanîti, 52, 57, 60.

Dandapâla, 38.

Dandanâdhikârin, 38.

Danda samatâ, 124.

Dâna, 34, 108.

Dânaparihâra, 125.

Digjaya, 129.

Dirghacârâyana, 61.

Durga, 65, 72, 73.

— audaka, 73.

— pârvata, 73.

— dhânva, 73.

— vana, 73.

Durgapâla, 38.

Dûta, 103, 124, 125, 103.

Dûta, (pranidhi) 103.

Dûtaka, 128.

Deça paryâyâ, 72.

Deça, 85.

Daiva, 77.

Dvaidhî bhâva, 78, 96, 97.

Dauvârîka, 38.

Dravyasamcayakrt, 38.

Dharma, 17, 36, 55, 56, 59,
71, 115.

Dharmya, 113.

Dharmasthiyam, 55, 117.

Dharmavyvahâra, 113.

Dhammasambandha.

Dhammavijaya, 124.

Dharmaçâstra, 51, 53, 55, 71.

Dharmâdhyksa, 38.

Dharmâdharma, 52.

Dhârayisnutâ, 71.

Naya, 52, 77.

Nayajña, 16.

Nagarâdhyaksa, 38.

Nâra-deva, 28.

Nâyakapaura, 38.

Nârada, 40, 41, 42, 61.

Nimitta, 37.

Niyoga, 109.

Nyâya, 56.

Nyâya-vrtti, 82.

Paksa, 34, 105.

(Kṛtyākṛtya) paksa, 95.

Pañcavarga, 95, 96.

Pana, 67.

Panabandha, 78.

Parihâra, 43, 80, 112.

Parâçara, 61, 70.

Parâvagraha, 105.

Parikraya, 84.

Paribhusana (paradusana),
85.

Paryesana, 91.

Pâramesṭhya, 20.

Pâlana, 8, 111.

Pârsni-mûla, 42.

Parsni grâha, 75.

Parsnigrâhâsâra, 75.

Parsnigrâha cintâ, 102-103.

Piçuna, 61, 62, 70.

— putra, 61, 62.

Purusavat, 89.

Purusakâra, 67.

Purusântara, 84.

Puñstvopaghâta, 112.

Prakṛti, 64, 65, 125, 129,
131.

— vyasana, 65.

(râja) prakṛti, 75.

(dravya prakṛti, 75.

(anuraktu) prakṛti, 101.

Pragalbha, 71.

Prajñâguna, 67, 68.

Prajñâ, 71.

Prabhu, 39.

Prabhûtanidhânaksama, 89.

Pratigraha, 93, 94.

Pratibhu, 93, 94.

Prativeça, 102.

Pratibhânavatva, 71.

Pradestr, 38.

Praçâstr, 38.

Pratyavâya, 114.

Priyahita, 92.

Prâdvivâka, 38.

Preya, 50.

Balâbala, 52.

Bala, 71, 105.

[Maula - bhrta - çrent - mitra-
atavi] vala, 101, 129.

Bandhanamoksa, 112.

Bandhanâgârâdhikṛta, 38.

Bâhudantaka, 59, 62.

Bâhudantîputra, 61, 62, 70.

Buddhiguna, 70.

Brhaspati, 8, 22, 59, 60, 61,
62, 66, 69, 76.

— Niti, 61, 63, 66, 109.

Bhakti, 70, 71.

Bhaktavetana, 41.

Bhagavadgitâ, 58, 68.

Bhâgadugha, 24.

Bhâradvâja, 60, 61, 70.

Bhîsma, 45, 62, 66.

Bhûmicchidra-nyâya, 130.

Bhuma-chitra, 131.

Bhṛtidânâdhyaksa, 38.

Bheda, 34, 98.

Bhoga, 112.

(Citra) bhoga, 110.

(Mahâ) bhoga, 110.

(Sarva) bhoga, 110.

(Ekato) bhoga, 110.

(Ubhayato) bhoga, 110.

(Sarvato) bhoga, 110.

Bhojika, 125.

Bhoja, 19.

Bhaujya, 20.

Manu, 52, 57, 61, 63, 72,
76, 79, 81, 92, 95, 99,
109, 111, 112.

— Prâcetas, 60.

Mandala, 74, 75, 76, 77,
82.

Mandalâdhipa, 12.

Madhyama, 75, 76, 107-
109.

Mantrin, 71.

Mantri parisadadhyaksa, 38.

Mantra, 39, 76, 105.

Mantrajña, 33.

Mantri-purohita, 23, 38.

Maranâtmaka, 120.

Mahâdandanâyaka, 127.

Mahâbhârata : 26-45, 47,
51, 57, 69, 73, 101, 106.
119.

Mânusa, 77.

Mânava, 61.

Mâtsyanyâya, 59.

Milinda Pañho, 72, 73, 133.

Mitra, 65, 74, 75.

Mitra-mitra, 75.

Maitratâ, 71.

Mukhya-stri, 84.

Mûlahara, 102.

Moksa, 50, 59.

Yâtrâ, 42

Yâna, 78, 98.

Yâtavyavṛtti, 100-102.

Yuvarâja, 38.

(Mantra) Yuddha, 103.

(Kûta), Yuddha, 103.

Yoga, 52, 71, 77.

Yoga-Ksema, 21, 68, 77.

Yoga Chema, 132.

Yonibâlabadha, 112.

Râzhika, 125.

Ratna, 73.

Rasapâka, 117.

Rasavidhya, 117.

Râjan, 57, 66.

Râjarsivṛttam, 68.

Râja-çâsana, 55, 56.

Râjadharma, 71.

Râjakartr, 18.

Râja-çâstra, 33.

— pranetr, 60.

Râjya, 20, 23, 65, 89.

Râstra, 72.

Râjasampat, 65.

Râjasûya, 14, 15, 25.

Râjatarângini, 95.

Râmâyana, 68, 69.

Rûpâjivâ, 94.
 Labdhapraçamana, 111, 114.
 Lâbha, 8, 111.
 Lâbhâlâbha, 52.
 Lipi, 53.
 (Samjñâ) lipi, 95.
 Lokapriyatva, 68.
 Lokâyata, 47, 52.
 Loha çâstra, 117.

 Vanikpatha, 103.
 Varga, 102.
 Vâjapeya, 15.
 Vâgmitva, 67, 71.
 Vârtâ, 52.
 Vâtâvyâdhî, 61, 70.
 Vikalpa, 109.
 Vidyâ, 46, 49, 51, 54.
 — (parâ), 46, 50.
 — (a-parâ), 46, 50.
 — (samuddeça), 51.
 Vijjâvimutti, 48.
 (dharma), Vijayin, 111.
 (lobha), Vijayin, 111.
 (asura), Vijayin, 111.
 Vijigîsu, 75, 76.
 Vidura-niti, 45.
 Vighraha, 67, 78, 97-107.
 Vinaya, 53, 68.
 Virâj, 20, 23.
 Viç, 10, 15, 17, 18, 23.
 Viçâmatâ, 20.
 Viçâlâksa, 59, 60, 61, 70, 76.
 Viçlesa, 65.
 Visnugupta, 115.
 Vihâragamana, 106, 112.
 Vrddha, samyoga, 68.
 Vrddhi, 77.

Vyasana, 42.
 Vyavahâra, 55, 56.
 Vyavahârîka, 38.
 Vyavahâranirnetr, 38.
 Viyohâla samatâ, 124.
 Vyâyâma, 77.

 Çakti, 76.
 (Mantra) çakti, 76.
 (Prabhu) çakti, 76.
 (Utsâha) çakti, 76.
 (Hîna) çakti (pûrana), 104-105.
 Çama, 77.
 Çaranâgata, 34.
 Çântayaças, 127.
 Çântiparva, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 69, 81.
 Çilpa, 71.
 Çîla, 71.
 Çulkopajivin, 43.
 Çulka, 43.
 Çukra, 8, 22, 69, 76, 94.
 Çukranîti, 49, 55, 56, 63, 65, 66, 68, 69, 103, 106, 108, 109.
 Çauca, 34, 70, 71.
 Çreyas, 50.

 Sâdgunya, 40, 77, 78, 79, 80, 81.
 Sâdgunyavit, 131.
 Samavayo, 124.
 Samkarâryya, 65, 67.
 Samçraya, 78, 81, 82.
 Sampriyatva, 71.
 Sattva, 71.
 Samvyavahâra, 71.

Sagandhatva, 70.
 Satyâçraya, 128.
 Samrâdsava, 25.
 Sattrâ, 106.
 Sabhâ, 18.
 Samiti, 18.
 Samjama, 67.
 Spaç, 10.
 Sarvânubhu, 16.
 Samgatâ, 36.
 Sahâya, 34.
 Samgrahitr, 24.
 Sandhi, 67, 78, 82-96.
 (Mitra-hiranya) sandhi, 86,
 87.
 (Bhûmi) sandhi, 86, 88.
 (Anavasita) sandhi, 86, 88.
 (Karma) sandhi, 86, 89.
 (Paripañitâparipañitâpasrta)
 sandhi, 86, 91.
 (Sama) sandhi, 86.
 (Visama) sandhi, 87.
 (Ati) sandhi, 87.
 (Abhihita) sandhi, 89.
 (Anibhrta) sandhi, 89.
 Sandhi (karma), 93.
 Sandhi (moksa), 93.
 Sandhi vigrahika, 127.
 Sannidhâtr, 38.
 Sabhâdhjyaksâ, 38.
 Samâhartr, 38.
 Svarâj, 20.
 Svâmin, 65.
 Sâmrajya, 12, 19, 20.
 Samâja, 112.

Samuccaya, 109.
 Sarvârtha siddhi, 115.
 Sarvârthâsiddha, 119.
 Sangha, 119.
 Satyapratijña, 126.
 Sthûlalaksa, 67, 126.
 Sâñkhya, 52, 64.
 Sâmanta mandala, 128.
 Sâmârtha, 70.
 Sthâna, 72, 77, 98.
 Siddhi, 76.
 Sippa, 48.
 Sthâvara, 93.
 Sângrâmika, 97.
 Sâmâ, 98, 108.
 Sâmavâyika, 100.
 Sthirakarmâ, 101.
 Sârvabhauma, 16.
 Suvarna, 84, 94.
 Sûtra, 46, 49.
 — hasi, 49.
 — açva, 49.
 — yantra, 49.
 Setubandha, 105.
 Senâpati, 38.
 Senâni, 24.
 Saukaryya, 80.
 Sarvalokahita, 123.
 Sorvabhûtahita, 123.
 (Sarvabhûte) achhati, 124.
 Sarvasattvânukampî, 128.
 Hiranya, 73, 94.
 Hina-madhyottama, 83, 131.
 Hetu, 37.
 Hita sukha, 68.

ABRÉVIATIONS

J. A.....	Journal Asiatique.
J. A. S. B.....	Journal of the Asiatic Society Bengal.
J. R. A. S.....	Journal of the Royal Asiatic Society (London).
J. A. O. S.....	Journal of the American Oriental Society.
Ind. Antq.....	Indian Antiquary.
B. E. F. E.-O.....	Bull. de l'Ecole française d'Extrême-Orient.
J. B. O. R. S.....	Journal of the Behar Oriental Research Society.
Z. D. M. G.....	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
S. B. E.....	Sacred Books of the East Series.
Encycl. of Rel. Ethics.	Encyclopædia of Religion and Ethics.
C. H. I.	Cambridge History of India, vol. I.
R. V.....	Rg. Veda.
Aitar. Br.....	Aitareya Brâhmana.
Iait. Br.....	Taittiriya Brâhmana.
Catap. Br.....	Çatapatha Brâhmana.
Mahâbh.....	Mahâbhârata.
A. Ç.....	Arthaçâstra.
Manu.....	Manu smṛti.
Yâjñâ.....	Yâjñavalkya smṛti.
Kâm.....	Kâmandakîya Nitisâra (Trivandrum).
Çukra.....	Çukranîti (Oppert).
Br. nîti.....	Brhaspati nîti (Thomas).
Raghu.....	Raghuvamça.
Agni P.....	Agni Purâna.
Râjatar.....	Râjataranginî (Stein).
Ep. Ind.....	Epigraphia Indica.
Cor. I. Ind.....	Corpus Inscriptionum Indicarum III (Fleet).

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.	5-8
I. — Les théories diplomatiques et le Veda (Samhitâ-Brâhmana)	9-25
II. — Les théories diplomatiques et l'épopée (Itihâsa-Purâna).	26-43
III. — Les théories diplomatiques et les Ecples (Sûtra-Çâstra). .	46-63
IV. — Esquisse générale de la diplomatie de Kautilya.	64-113
V. — Conclusion.	114-121
APPENDICE I.	
Termes relatifs à la politique et à la diplomatie qui se ren- contrent dans les anciennes inscriptions	123-132
APPENDICE II.	
Données géographiques contenues dans l'Arthaçâstra	133-135
INDEX.	137
ABRÉVIATION.	143
